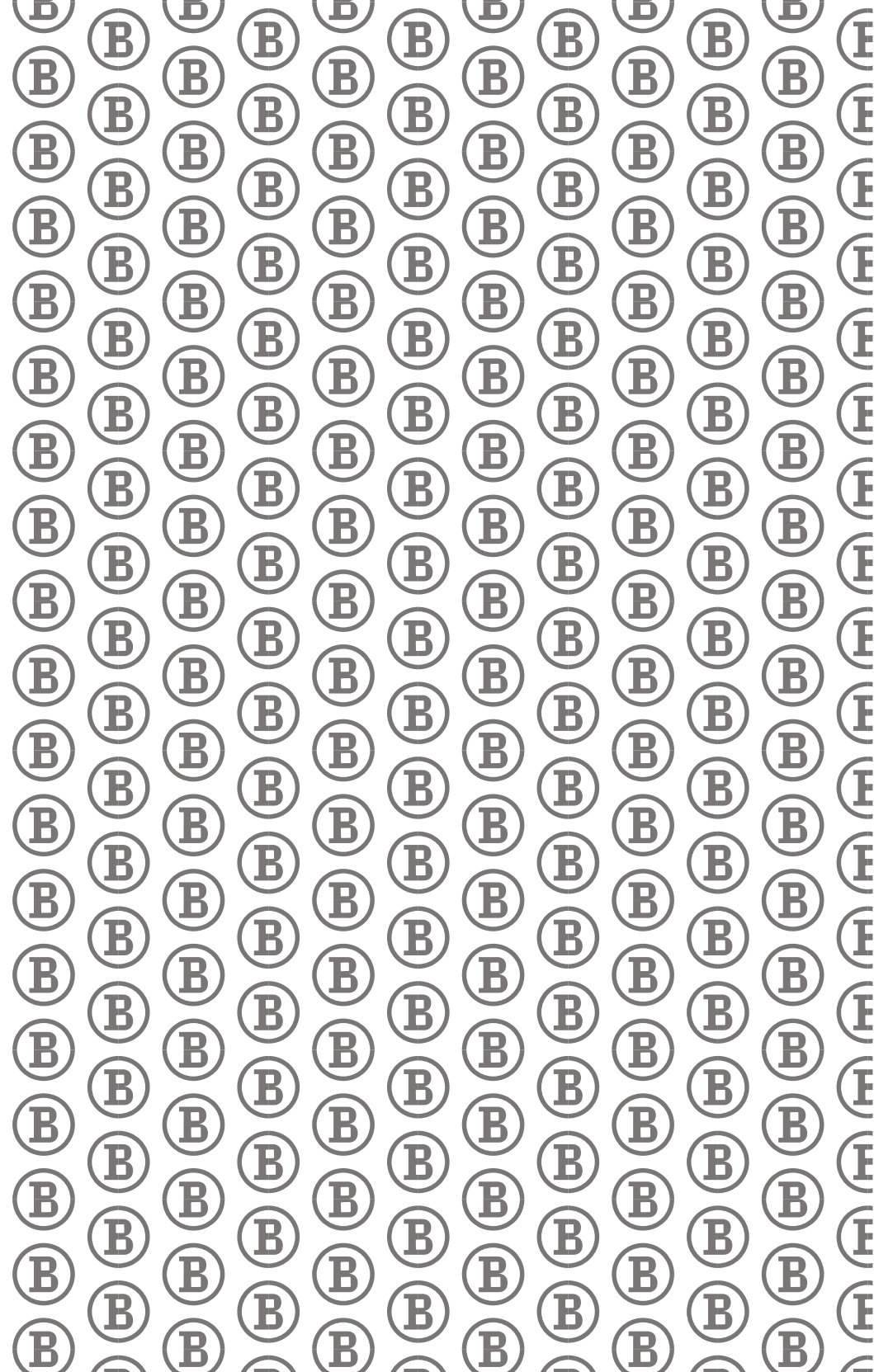
HOLLY LEWIS

La política de todes

Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección

TRADUCCIÓN DE JAVIER SÁEZ DEL ÁLAMO

BELLATERRA EDICIONS | SERIE GENERAL UNIVERSITARIA



La política de todes

Consejo editorial

María Eugenia Aubet
Manuel Cruz Rodríguez
Josep M. Delgado Ribas
Oscar Guasch Andreu
Antonio Izquierdo Escribano
María Eugenia Aubet
Manuel Cruz Rodríguez
Josep M. Delgado Ribas
Oscar Guasch Andreu
Antonio Izquierdo Escribano

HOLLY LEWIS

La política de todes

Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección

TRADUCCIÓN DE JAVIER SÁEZ DEL ÁLAMO

Bellaterra Edicions
Serie General Universitaria

Diseño de la colección: Dani Rabaza (Munster Studio)
Diseño original: Joaquín Monclús
Ilustración de la cubierta: Silvio García Aguirre www.cartonviejo.net

Título original: *The politics of every body*
Título: *La política de todes*

© Holly Lewis, 2016
Publicado por Zed Books
© Javier Sáez del Álamo por la traducción, 2020
© Edicions Bellaterra (Cultura21, SCCL), 2020

Edicions Bellaterra (Cultura21, SCCL)
C. Balmes, 25-27 bajos izquierda 08242 Manresa
www.bellaterra.coop

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-18684-41-8
Déposito Legal: DL B 19758-2020

Impreso por Prodigitalk (Barcelona)

Con cariño, en recuerdo de Daniel Lewis

Índice

Agradecimientos, 11

Introducción, 13
La política de todes, 13 • Ideales comunitarios y guerras culturales, 21 • ¿Cómo se clasifica cada cuerpo?, 24

1. Los términos del debate, 29
Los debates en la política del género occidental, 29 • ¿Qué es el capitalismo?, 49 • La filosofía y las raíces marxianas del pensamiento político queer, 62 • Conclusión, 106

2. Marxismo y género, 111
No seas vulgar…, 111 • De la cuestión de la mujer a la cuestión del género, 121 • El marxismo en el centro y en la periferia, 123 • Marx sobre las mujeres, 129 • Marx sobre el género y el trabajo, 132 • Las obras principales: los *Apuntes etnológicos* de Marx y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, 140 • Los orígenes del feminismo socialista y marxista, 145 • Las teorías de la reproducción social, 163 • Raza y reproducción social, 175 • El marxismo y la segunda ola, 187

3. Del nacionalismo queer al marxismo queer, 209
El modelo de opresión vectorial, 209 • Práctica del racismo y repetición ideológica, 217 • Práctica del sexismo y repetición ideológica, 220 • La clase social no es una categoría moral, 223 • El comienzo de la política queer, 226 • Las críticas marxistas a la teoría queer, 235 • Más

allá de la homonormatividad y del homonacionalismo, 246 • La brújula giratoria de la política queer estadounidense, 254 • El mundo es un lugar muy queer, 270 • La crítica marxista queer del postcolonialismo, 273

Conclusiones, 283

Solidaridad significa tomar partido, 283 • Diez axiomas para un futuro marxista queer, 296

Bibliografía, 309

Agradecimientos

Mis reflexiones sobre el género y la sexualidad comenzaron a tomar una forma real cuando impartí conjuntamente el curso «Trans: Violaciones peligrosas de las fronteras» en 2004 con Sandy Stone, cuya brillantez, amabilidad y amplitud de miras han sido una inspiración para mí desde entonces. Debo agradecer a Wolfgang Schirmacher por sus ánimos, a pesar del hecho (o quizá por el hecho) de que yo fuera una estudiante universitaria poco convencional. Mi tesis doctoral tiene poco que ver con este libro; sin embargo, los comentarios de Alain Badiou siguen estando conmigo: su insistencia en que los asuntos amorosos y los asuntos políticos buscan verdades diferentes me ha ayudado a distinguir entre las tensiones productivas y los discursos pretenciosos e irrelevantes dentro de las políticas queer.

Este libro no hubiera sido posible sin el apoyo del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Texas. Soy muy afortunada por haber trabajado con dos catedráticos especialmente brillantes, Vincent Luizzi y Craig Hanks. Agradezco a Beverly Pairett, Camrie Pipper, y a mis profesores ayudantes del Programa de Filosofía Aplicada y Ética, por su ayuda durante tantos años.

Kika Sroka-Miller me sugirió la idea de escribir un libro a finales de 2012. Agradezco que ella y Zed Books siguieran tomándome en serio después de que decidiera escribir algo llamado *La política de todes*. También debo agradecer a mis misteriosos críticos por sus inteligentes observaciones, y a mi paciente correctora de textos, Judith Forshaw.

Muchos de los argumentos principales de este libro han sido presentados hace años en la Conferencia sobre Materialismo Histórico de

Londres. Aunque puede que no lo sepan, los comentarios de Alan Sears, Abigail Bakan, Kevin Floyd, Paul Reynolds y Nat Raha fueron muy útiles. Y gracias a Ahmed Shawki por ayudarme a llegar hasta aquí.

Este libro es el resultado de muchas largas noches de debate. He aprendido mucho a lo largo de los años de las discusiones con Snehal Shingavi, Karen Dominguez Burke, Katie Feyh, Tithi Bhattacharya, Sarah Wolf, Dana Cloud, Jason Netek, Jamie Saunders, Sharon Smith, Nikeeta Slade, y Sherry Wolf.

La gente no pasa varios años con la cara pegada al ordenador sin la ayuda de la familia y los amistades. Agradezco a mi madre, Penelope Lewis, por hacer todas esas cosas invisibles —durante muchos años— que hacen las madres, y a mis amigos y amigas Damian Pring, Hache Buller, Caitlin Lowell, Erik Allesee, y Angela Smith. También quiero agradecer a Cindy Beringer por ser, pues eso, Cindy. Me llevaría otro libro entero agradecer como se merece a mi cómplice, Bud Davidson.

Mi padre, Daniel Lewis, falleció poco después de que terminara el manuscrito del libro. Además de ser un padre entregado, estaba profundamente comprometido en la lucha contra el racismo, y me enseñó a no traspasar nunca una línea de piquetes. No se puede pedir más. Este libro está dedicado a él.

Introducción

La política de todes[1]

La palabra *todes* es políticamente inquietante. Evoca armonía y borramiento, conexión y encadenamiento; todes está en todas partes. pero en ninguna parte en particular; el hecho de «todes» es inconcebible, aunque es real; todes es un límite que cambia incesantemente. Todes es el nosotres y el elles. Hoy en día, la idea de todes se usa sobre todo para manipular las relaciones sociales. Frases como «estamos todes juntos en esto», «una gran familia feliz», y «seamos un equipo» reflejan esto. Pero la idea también nos puede llevar a pedir «nuestra» inclusión en «su» mundo; eso nos recuerda que «nosotres» somos quienes hacemos «su» mundo posible —lo que por supuesto significa que el mundo siempre ha sido «enteramente nuestro» desde siempre—. (Por supuesto, muchos de «ellos» ven este tipo de reflexiones como algo amenazador). Este libro no defiende que exista una filosofía política o práctica llamada «la política de todes», y menos aún que yo sea una especie de visionaria que pueda enseñar la verdadera versión de esa política. El título simplemente señala que la palabra «todes» es políticamente provocativa. Es especialmente provocativa porque vivimos en una época en la que la forma como producimos las cosas —el

1. Traducimos la palabra «everybody» por «todes» porque la autora va a utilizar a menudo en el libro un lenguaje no binario (they), que en castellano se suele traducir en entornos queer con la terminación -e, -es (elles, nosotres, todes). Todes es una palabra inclusiva que comprende a mujeres, hombres y personas no binarias. Asimismo, el libro explora la creación de una comunidad inclusiva (crear «un todes») desde una perspectiva queer. *(N. del T.)*

modo de producción llamado capitalismo— requiere del individualismo ideológico. Un término para intentar pensar más allá del individualismo ha sido, históricamente hablando, la idea de totalidad. Pero totalidad tiene muchas connotaciones que la palabra «todes» no tiene. Totalidad connota inmovilidad, estructura, permanencia, y clausura. Totalidad es difícil de reconciliar con movimiento y con cambio histórico. La palabra «todes», por otra parte, es algo menos ambiciosa, algo menos material, y deja más espacio para lo interpersonal.

Después de la revolución copernicana, los humanos tuvieron que aceptar que no eran el centro del universo; somos solo un colectivo contingente flotando en el espacio, juntos en el mismo planeta. La expansión económica reduce la experiencia de la distancia; las tecnologías desarrolladas para facilitar la circulación de las mercancías nos acerca unos a otros, queramos o no. En la era del calentamiento global y de los satélites digitales, ya no tiene sentido concebir el mundo como una multitud desvinculada[2] que ha alcanzado todas las fronteras, los estados y los límites: junto con el movimiento sin precedentes de cuerpos y bienes, trabajadores/as migrantes, familias que huyen de la guerra, presos/as, y ex —delincuentes, quizá más que nunca, estamos sin rumbo y atascados en el mismo lugar.

La amenaza de cataclismo ecológico planteada por el modo de producción capitalista (el ritmo absurdo que exige, los inevitables residuos creados en sus ciclos de expansión y de quiebra) amenaza a todes y exigen soluciones reales. Pero las soluciones verdaderas exigen la interrupción de la extracción de beneficios y deben aplicarse en el momento de la producción. Para los pocos que se benefician de este sistema de producción —los capitalistas de la industria, y los capitalistas financieros que les ayudan a jugar con sus beneficios en ficciones salvajes— proteger el sistema de las críticas es en sí mismo una forma de supervivencia. El modo de producción capitalista no puede ser acusado de nada. Cuando no niegan directamente el cambio climático, al menos derivan la culpabilidad. La devastación medioambiental se convierte en culpa de *todes*, y el ojo de la crítica se orienta hacia el consumidor. De repente, el problema ya no es político; ahora es

2. Por supuesto, aquí me refiero a los argumentos de la obra de Michael Hardt y Antonio Negri *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio* (Hardt y Negri, 2004).

ético. La palabra «todes» funciona aquí como una táctica de distracción para que los procesos capitalistas no sean analizados.

Las campañas de sensibilización personal —la solución a todos los problemas del pluralismo liberal— desplazan las demandas de un cambio del sistema. La ética es la última frontera del cambio social dentro del mundo pluralista liberal porque el mercado es, por naturaleza, inocente. El mercado es concebido como algo que opera principalmente a un nivel microscópico. Es una manifestación de nuestros deseos y un sirviente de estos. Por tanto, la raíz de los problemas del mundo es el sujeto consumidor y deseante. Por esta razón, la conciencia plena es la llave de la armonía global —cada uno de nosotros debe ser consciente de lo muy inconscientes que somos hacia los demás y hacia la Madre Tierra, pero sobre todo del gran daño que nos hacemos daño a nosotros mismos—. Pero todas las campañas de sensibilización medioambiental liberales[3] se basan en una verdad oculta: que las relaciones sociales están condicionadas por los imperativos del capitalismo de producción. Por tanto, estas campañas de sensibilización en realidad son lo contrario: mistificaciones. Esta mistificación en particular, en parte, viene de otro pilar de la ideología liberal: la idea de que el debate y la discusión son inherentemente valiosos. Ahora bien, esta mistificación no ocurre porque la discusión sea *realmente* promovida. Ocurre porque aquellos que poseen los medios de producción en el capitalismo también poseen los medios de comunicación, así como la tierra en la que la gente normal se reúne para discutir y debatir. Lo que pasa por las ondas y llena las noticias en internet alimenta una mascarada como debate, pero en realidad es solo un muro de ruido. Este muro de ruido tiene una serie de funciones. Una de estas funciones es convencer a la sociedad que los intereses del mercado son también sus intereses, que el mercado funciona perfectamente en la medida en que las personas a las que empobrece no lo alteren, y que la producción capitalista es demasiado compleja para que lo entienda una inteligencia media. En realidad, tampoco una gran inteligencia podría comprenderlo; la única razón para comprenderlo es saber cómo exprimir de él beneficios a corto plazo. De modo que, en el capitalismo, el término *todes* es un eufemismo político utilizado por los capi-

3. El término «liberal» aquí se refiere al liberalismo económico, es decir, al capitalismo.

talistas (y por aquellos que les creen) para derivar las responsabilidades de los procesos sistémicos hacia consumidores que no pueden controlarlos. Pero bajo tanto brillo, hay un profundo odio a «el todes» (las masas sin rostro, las criaturas de otras personas, las naciones de otras personas, las religiones de otras personas) combinado con un sentido de propiedad colectiva de los logros de otros pueblos (multiculturalismo). El todes existe para que se sacrifiquen por unos pocos.

Además, hay otras formas no liberales de imaginar el problema del todes. Para los políticos fascistas, la palabra «todes» significa cada uno en su lugar. Los políticos fascistas demandan un mundo bien ordenado, donde cada grupo es un conjunto, donde cada cuerpo actúa como un cuerpo. En la medida en que se mantengan dentro de sus límites, los fascistas pueden reconocer a otros cuerpos igualmente purificados, otras naciones homogéneas: buenas vallas crean buenos vecinos. Por supuesto, siempre hay un riesgo de que una nación-cuerpo purificada llegue a considerar a otras naciones-cuerpo purificadas (o a todas ellas) como contaminantes y como barreras al cuerpo unificado del mundo. En todo caso, el fascismo implica la limpieza de los cuerpos, o bien su erradicación. Pero esto no significa necesariamente que los políticos fascistas reconozcan el antagonismo. La política fascista puede destruir los cuerpos y alegar que lo hace por el bien de todes. Todo lo que tiene que hacer es declarar que algunos cuerpos son unos donnadies; entonces pueden erradicar a los donnadies hasta que todes son un alguien.[4] En el esquema fascista, los donnadies son fáciles de identificar: son aquellos que no tienen una identidad, los que no tienen una casa, aquellos que no tienen un lugar concreto donde *estar* —los internacionalistas, los inmigrantes, la gente «de la calle», aquellos a quienes les han robado las tierras, aquellos a quienes se ha expulsado de sus tierras, aquellos que nunca tuvieron tierras con las que empezar a vivir, aquellos que viven en un lugar intermedio—. El punto central del enfoque fascista a la cuestión política del todes es el éxtasis de una armonía comunal que solo se consigue expulsando los cuerpos extranjeros. El consenso estadounidense de mediados del siglo XX, que aún es popular, es que el núcleo estructural del fascismo es el deseo de

4. Esta frase juega con las palabras everybody (todos/as/es), nobody (nadie, un don nadie) y somebody (alguien), que tienen la raíz «body» —cuerpo— en todas ellas. El juego se pierde en castellano. *(N. del T)*

conformarse, el impulso de abandonar la propia voluntad por la ortodoxia.[5] Adscribir la agencia causal a la ortodoxia y a la uniformidad es beneficioso para la ideología liberal. Si la uniformidad es la causa original del exterminio violento, la solución a esta violencia es claramente la heterogeneidad del mercado global, donde individuos creativos pueden construirse a sí mismos por medio de un mosaico de productos internacionales y novedades.

Mientras que para el imaginario fascista los mercados internacionales eliminan la pureza de lo colectivo, para los sujetos coloniales y decoloniales[6] el mercado internacional supone un tipo diferente de eliminación. Esta mezcla de material cultural global no es una polución de la tierra natal, sino un vaciamiento de lo que aún no ha sido borrado por la conquista imperial. El caos del mercado difumina las líneas entre el imperialismo cultural y el reparto positivo, entre la apropiación y el apoyo simbólico. Dado que el legado *material* del colonialismo y del imperialismo ha sido ocultado conceptualmente dentro de la academia, la solución pluralista liberal a la eliminación colonial es una cuestión de respetar los sentimientos heridos del otro, que son una denuncia del propio fracaso político del pluralismo liberal para ser inclusivo. Con el fin de defenderse del multiculturalismo liberal, el activismo decolonial sospecha enseguida de cualquier uso de la palabra «todes». Su lenguaje, su cultura, y su identidad han sido usurpados por ese «todes». Las descripciones occidentales o lo vacía y lo convierte en un don nadie, o bien lo trata como un objeto vacío, lo que al final es otra forma de ser tratado como un don nadie. Pero hay una contradicción delirante funcionando aquí: la acumulación capitalista fue el motor material de la colonización, y la demanda cultural no

5. El antiguo manifiesto de auto-ayuda del psiquiatra canadiense Ewen Cameron *Life is for Living* plantea que la ortodoxia sexual y psicológica fue la causa original de la Alemania nazi. Cameron siguió desarrollando una serie de experimentos con la esperanza de encontrar formas de resolver el problema de la ortodoxia. Su proyecto de «des-patronización», financiado por la CIA, ayudó a las personas a ser menos ortodoxas por medio de privación sensorial, doses masivas de drogas psicodélicas, y forzándolas a escuchar una frase repetida durante días horas y horas (Cameron, 1948; Klein, 2007).

6. Esto no es una referencia a la teoría postcolonial. Me refiero a postcolonial en sentido literal: los sujetos políticos que existen en la actualidad en tierras colonizadas, y aquellas personas que luchan para gestionar las complicaciones que surgen tras campañas de liberación nacional.

es una condición suficiente para acabar con ella; dado que la expansión capitalista no se ve amenazada por la lucha anticolonial por sí sola (Fanon, 1963),[7] el activista anticolonial debe trabajar junto con otros que también están luchando contra el capitalismo. Y esos «otros que están luchando» puede ser cualquiera; ¿y qué es un *cualquiera* si no un emisario del «todes»?

Los socialistas tienen diferentes relaciones no liberales con la palabra «todes». Para los marxistas, la liberación de todos los grupos depende de la autoemancipación de un grupo —un grupo *internacional*— el proletariado. Desgraciadamente, bajo el neoliberalismo las ideas de Marx han sido presa del muro del ruido. El marxismo y el proletariado funcionan como caricaturas; son tratadas más como signos de puntuación que como palabras que tuvieran un sentido. Como la lucha laboral ha sido excluida de un mercado de trabajo racionalizado[8] y ha sido reemplazada por una mentalidad de todos-para-uno-y-uno-para-todos que no tiene absolutamente nada que ver con la solidaridad, la teoría marxista ha sido expulsada por completo de una universidad racionalizada. Si el análisis económico marxista actual está ausente, la revolución proletaria es imaginada como una política de la identidad nostálgica, reaccionaria, que coloca a los trabajadores forzudos martillo en mano como las criaturas más oprimidas y más importantes del planeta. Este imaginario oculta el hecho de que el proletariado de hoy en día es más probable que sea una joven mujer en una cadena de montaje que el «Hombre del Martillo» del siglo XIX. En la universidad, Marx es visto como un filósofo que quizá hizo buenas observaciones sobre la alienación moderna, pero que estaba tan cen-

7. En resumen, las campañas anticoloniales también pueden empoderar a la clase capitalista nacional.

8. La producción limpia es un precepto neoliberal de que nada debe desperdiciarse. Esto suena bien aparentemente, los procesos capitalistas crean toneladas de residuos. Pero aquí lo que se entiende por reducción de residuos no es el fin de la obsolescencia programada, o la prohibición de procesos tóxicos. Eficiencia y reducción de residuos significa exprimir lo más posible el trabajo de los trabajadores asalariados para reemplazar la gestión, y deslocalizar la producción lo más posible. Algunos ejemplos de estas actividades: que los empleados hagan el trabajo de encontrar a sus sustitutos de última hora cuando enferman por comida envenenada; usar el exceso de doctores/as para incluirlos en la clase media para transformar al profesorado en un contingente (adjunto) de fuerza de trabajo; cronometrar a los obreros de la industria automotriz para que trabajen 58 segundos por minuto, en vez de 45 segundos por minuto. Para documentación sobre esto último, véase Post y Slaughter (2000).

trado en la fábrica que fue incapaz de ver los papeles anti-hegemónicos que podrían jugar las mujeres, los subalternos y los intelectuales de clase media. Pero la clase trabajadora no implica «masculinidad». Y tampoco «proletariado» es una identidad social fija cargada de proclamas; es la posición de generación del valor dentro de la circulación capitalista de mercancías; y, como fuente del valor en el capitalismo, es el elemento clave para superarlo. El capitalismo no es una palabra clave que designa a una camarilla de malvados que se frotan las manos con sádico placer pensando en destruir las mentes y los cuerpos de la clase trabajadora; es un sistema impersonal de relaciones sociales materiales.

Dado que el capitalismo es un sistema de relaciones sociales, no una persona, ni un grupo estático, ni un acuerdo moral, no responde a argumentos morales o a ofensas morales. Los Scrooges del mundo no llevarán un faisán a los Tiny Tims[9] del mundo. El corazón del Grinch no crecerá tres veces de tamaño, y este no devolverá los regalos de Navidad a Villa Quién. El capitalismo solo responde a lo que interrumpe la generación de beneficio; y dado que es la fuente del valor, el trabajo es la mayor baza del capitalismo y también su potencial ruina. El trabajo no es el punto central del marxismo porque Marx se sintiera más indignado por el destino de los trabajadores que por otros grupos de personas pobres, ni el marxismo es un argumento moral de que los proletarios son una gente honorable y valiente, moralmente superior a las clases medias y altas. El proletariado es el sujeto político central porque el trabajo productivo es el punto estratégico desde el cual se desmonta el capitalismo. Esto no es lo mismo que decir que *solo* las personas trabajadoras tienen agencia o valor político. Las personas trabajadoras, las desempleadas, sus personas dependientes, y sus aliados frecuentemente encuentran formas de unirse contra el capital.[10] La lucha anticapitalista no consiste en hacer que la gente sea

9. Son los personajes de la obra de Charles Dickens *Cuento de Navidad*. *(N. del T.)*
10. Alain Badiou (Badiou, 2012) describe técnicas de huelga que implican a toda la comunidad. Un problema tradicional del arma de la huelga es que las personas trabajadoras sufren problemas económicos junto con sus jefes —y los jefes tienen los bolsillos más llenos—. Sin embargo, si los lugares de trabajo están ocupados por los miembros desempleados de la comunidad, de modo que los trabajadores no pueden hacer sus trabajos, entonces la extracción de plusvalía se interrumpe, mientras que los sueldos siguen siendo pagados —sueldos que pueden que aportar dinero como fianza y para el mantenimiento para los que están ocupados.

consciente de lo mala que es la vida bajo el capitalismo. No consiste en culpabilizar al rico para que haga concesiones. La única campaña de sensibilización capaz de marcar la diferencia en la acumulación capitalista es aquella que explique a la clase trabajadora lo que las campañas de sensibilización liberales ignoran de forma intencional: cómo funciona realmente el modo de producción capitalista. Pero incluso la conciencia sobre el modo capitalista de producción no lo cambiará. Debes cambiarlo realmente para cambiarlo. Y el cambio es una acción colectiva que requiere algo más que la toma de conciencia. Pero es una acción a la que cualquiera se puede unir.

La visión marxista del «todes» es el reverso de la ideología fascista. El marxismo requiere a un grupo de cualquier parte lo —que es como decir de ninguna parte en particular— para terminar con una injusticia histórica fundacional. En términos marxistas, todes es alguien y todes pertenecen a todas partes. Los marxistas no buscan erradicar a personas o incluso a un grupo de personas individuales llamadas capitalistas. El marxismo busca erradicar una relación social: la relación entre las fuerzas que crean y mantienen el mundo, y aquellos que expropian esta creatividad ya sea para un beneficio personal, un beneficio familiar, el beneficio de una capa social particular o el beneficio de una cultura o una nación. Los aparatos del Estado son necesarios para mantener esta relación social. Pero el desarrollo desigual de los Estados y la inconsistencia de las prácticas legales no son barreras para el capital; más bien, estas disparidades permiten al capital tener un campo de juego más amplio. A la historia del pensamiento liberal le gusta usar el lenguaje del universalismo, pero la verdad es que prospera con estas diferencias de poder.

Al igual que el término «totalidad», que da miedo, la política universal también se caracteriza por lo general como algo más amenazador que emancipatorio. En lugar de evocar la posibilidad de una conexión humana, la inclusividad universal busca la destrucción del yo, la destrucción de la historia, y la extensión de la dominación cultural: dicho brevemente, el universalismo y el totalitarismo son gemelos en el imaginario político moderno. El universalismo parece significar su opuesto: que las culturas soberanas son absorbidas en una cultura dominante que se presenta a sí misma como el universo entero. Como respuesta a la violencia de esta marca de la política universal, ha aparecido un individualismo paranoico en el cual la familia, la co-

munidad, y la cultura —que son formas plurales del yo— son imaginadas como el único bastión contra esa absorción en el todes que es una tapadera de un vacío. Este individualismo paranoico es una respuesta a cambios históricos reales bajo las condiciones del desarrollo capitalista: colonización, consumismo multicultural, imperialismo, disciplina en las fábricas, revoluciones fallidas, y la retórica interminable que nos dice que hay demasiadas personas que el mundo tiene que gestionar. Pero aquí también hay una contradicción en juego. Aunque el sistema económico y social actual parece destruir la comunidad y al individuo por medio de la guerra y de la producción en masa, irónicamente, produce comunidades (por ejemplo, naciones, «coaliciones de voluntades», «nuestras democracias», mercados culturales, etcétera) e individuos soberanos (al insistir en que somos únicos, que debemos destacar por encima de la masa, que uno tiene el deber de expresarse a sí mismo por medio de las mercancías) por medio de la producción en masa.

Ideales comunitarios y guerras culturales

Aunque los progresistas y los conservadores occidentales —especialmente los estadounidenses— están encerrados en una cultura de guerra, ambas partes están estructuradas por una ansiedad enterrada sobre la destrucción del yo y sus formas plurales. Del lado progresista, esta preocupación se expresa por medio de afirmaciones de diversidad. Podemos llamar a esta forma de liberalismo *comunitarismo progresista*. La otra cara del liberalismo es conservadora y está marcada por una libertad negativa: la individualidad se expresa por la libertad de excluir, de preservarse a uno mismo y la historia cultural propia. La ley suprema es que los individuos no deben ser forzados a interactuar con aquellos a los que desprecian. Podemos llamar a esto *comunitarismo conservador*. Aunque los comunitaristas progresistas rechazan la idea de la dominación cultural, esto es totalmente distinto con los movimientos anticoloniales de liberación nacional. El comunitarismo progresista mantiene un compromiso con un pacifismo difuso expresado como un respeto por la diferencia humana y la diversidad cultural; considera la dominación cultural como la raíz de la alienación, y a

menudo ignora la dominación material que influye en lo cultural. El comunitarismo conservador es un compromiso con la comunidad propia y singular, y con ninguna otra; es una campaña contra la transformación intergrupal; el respeto comunitarista progresista por la diversidad cultural es visto como una amenaza a la propia singularidad cultural del comunitarismo conservador. Estos son los compromisos básicos de las llamadas *guerras culturales*. Las dos posiciones chocan en temas de soberanía nacional, pero lo hacen con el mismo fundamento común. Cuando una nación es colonizada por otra, los comunitaristas progresistas consideran los intentos de borrar las diferencias como la motivación fundamental de la nación agresora; los comunitaristas conservadores mantienen este argumento: «los eliminamos porque ellos amenazaban con eliminarnos». Mientras que los comunitaristas progresistas lo ven como un miedo paranoico hacia aquellos que son diferentes, los comunitaristas conservadores lo ven como una amenaza genuina. Aun así, ambos argumentos son explicaciones *culturales* de un malestar global. Tan pronto como las personas colonizadas resisten en términos que van más allá de un mero pacifismo, los comunitarios progresistas se alinean con los conservadores porque ahora los miedos del ala derecha comunitarista están justificados: ahora la diferencia realmente *es* una amenaza. En otras palabras, el pluralismo liberal está comprometido con la diferencia solo mientras la diferencia no sea antagonista, solo si no tiene sustancia, solo si se mantiene en el ámbito de la pura teoría, solo si no es realmente diferente.

El pensamiento político neoliberal, ya sea progresista o conservador, reconoce dos grandes clases en el mundo: no capitalistas y proletarios, sino productores y consumidores. En Estados Unidos, ciudadanos de todas las tendencias políticas alaban nuestro consumo delirante; la queja se escucha incluso entre aquellos que luchan por llegar a fin de mes. En general se imaginan que el cambio social consistiría en boicotear los grandes almacenes, comprar en empresas que apoyan tus valores culturales y en votar con su dólar. El trabajo no es un lugar para la política, es el lugar donde comienzan tus pecados, donde obtienes dinero para convertirte en un buen consumidor. Pero el consumo y los objetos no son las causas de la explotación, sino sus consecuencias. No hay una separación categórica entre productores y consumidores. Todos los productores deben consumir. La ironía del capitalismo es que cuanto más energía le das, menos recibes de él. La

ironía de la respuesta anti consumista al capitalismo es que las soluciones basadas en el consumo convierten a los trabajadores más pobres y a los desempleados en los defensores más firmes del sistema. Las sucias masas son tratadas como cómplices de las mega corporaciones porque no pueden permitirse comprar productos locales, orgánicos o sostenibles. Pero lo que nunca parece ser local son las fundiciones de acero, las minas de estaño, las fábricas donde los aparatos se ensamblan, y las plantas que procesan el silicio. Las vigas de acero que sostienen las tiendas de productos naturales no son orgánicas. Los que defienden la política del consumo olvidan la observación de Adam Smith de que la mercancía no es solamente una «cosa», que puedas rastrear de una persona o de un conjunto de personas. Se hace concreta por medio de procesos invisibles.

El consumo ético no puede afectar al núcleo de estos procesos invisibles. Cada uno de nosotros tiene una red de cuidadores invisibles dispersos por el mundo, que realizan tareas que antes se hacían dentro de la comunidad. Personas que no conocemos cosen nuestra ropa interior, excavan en las minas para sacar los metales que se usan para hacer las máquinas que fabrican nuestras bicicletas y tazas, cosechan nuestros grano, muelen la arena para hacer los vasos de los que bebemos. A veces estas personas invisibles que nos cuidan viven en la ciudad: levantan las cajas en los almacenes, califican nuestros trabajos finales, preparan la comida en la parte de atrás de los restaurantes, limpian nuestra mierda de los váteres públicos. Pero esto no es solo una relación parasitaria de los consumidores con los trabajadores. Una de las condiciones fundamentales del capitalismo actual es que los trabajadores, que solo pueden vender su trabajo, además son forzados a vivir de otras personas que trabajan en el sistema. Esto no ocurre solo con el consumo saludable de bienes manufacturados; todos estamos subsumidos en la economía capitalista. La única manera de impulsar un desafío contra el sistema global —un sistema global *militarizado*— es por medio de una política que aborde los temas globales y demuestre que hay una relación entre ellos. En otras palabras, la única manera de enfrentarse al sistema es desarrollar la solidaridad entre aquellos que deben trabajar, incluyendo aquellos que no pueden trabajar, en esta enorme red de minas, fundiciones, fábricas, escuelas, tiendas y centros de transporte: la solidaridad entre lo visible y lo invisible, la persona asalariada y la no asalariada.

La solidaridad entre un subgrupo tan grande de personas debe ser fluida, un cambio interno del sujeto político colectivo. La solidaridad anticapitalista implica detener la expropiación de la plusvalía con el fin último de cambiar el sistema. Esto requiere un principio de conexión mínima entre los actores políticos. Una conexión mínima simplemente significa que las bases para la solidaridad son posibles. Me gustaría anticipar el caso de que un *sufrimiento inútil* puede ser este punto en común. Debemos sufrir por los amantes, por el arte, por las creencias políticas o religiosas, o, tristemente, porque creemos que merecemos sufrir. Pero el sufrimiento *inútil* es trágico por definición.[11] La afirmación de que vivir un sufrimiento inútil es algo que no se desea de forma universal puede parecer banal, pero la afirmación de que hay una cosa en común entre toda la gente es sorprendentemente polémica. Esta polémica se basa en la posición de que, si metes tu dedo en las aguas de la universalidad, pronto estarás nadando en la dominación masculina europea. Pero todos los gestos hacia un sentimiento humano común no son iguales. Así que vamos a llamar al universalismo de las fuerzas del mercado y a la generalización de la vida humana en una conducta para el enriquecimiento de unos pocos con el nombre de *universalismo desde arriba*, y vamos a llamar a la solidaridad necesaria para oponernos al universalismo desde arriba con el nombre de *universalismo desde abajo*. O bien, de forma alternativa, podemos pensar esto como un compromiso político con todes, no un humanismo sin dientes, sino un compromiso militante por la inclusión que no niegue los antagonismos.

¿Cómo se clasifica cada cuerpo?

La ideología de la diferencia sexual inmutable es una enorme barrera para intentar imaginar a «todes». El mundo por lo general se entiende que está dividido en dos categorías ontológicas —hombre y mujer— y nadie se convierte en un «don nadie» más rápido que aquellas personas que no encajan en ninguno de estos dos grupos. Además del hecho

11. Esto no quiere decir que debamos asumir ser víctimas. Es exactamente lo contrario.

de que existen antagonismos entre estas dos categorías, también hay antagonismos entre aquellas personas que están dentro de las categorías y aquellas que están fuera de ellas. Pero la categorización del sexo cambia con el tiempo y el espacio; está condicionada por la organización material de una sociedad dada y las divisiones que resultan de esta organización particular.

En el modelo patriarcal, desde la civilización sedentarizada hasta las relaciones feudales, el sexo ha sido entendido como una relación natural basada en la jerarquía y en la complementariedad. La mujer completaba al hombre y servía para perpetuar la existencia de este y de sus criaturas. Este modelo patriarcal, ajeno a la existencia humana de cientos de miles de años antes de la sedentarización, empezó a quebrarse cuando la industrialización cambió el panorama físico e histórico. Cuando las mujeres y las criaturas se desplazaron a trabajar en las fábricas, se desarrolló un nuevo nerviosismo sobre el poder ontológico de la diferencia sexual. La delicadeza se aplicó sobre las mujeres de las clases altas. Las mujeres de las clases bajas debían ser maternales, están disponibles sexualmente para los hombres ricos, y ser lo bastante masculinas como para manejar el estiércol, y a veces hacer todo esto a la vez. Las divisiones de clase y las divisiones raciales cuestionaban la idea de que la masculinidad y la feminidad del cuerpo derivaran de una esencia espiritual.

En el siglo XX —especialmente en las regiones industriales urbanas— el género empezó a aparecer como algo contingente. Estaba la verdad del sexo y también estaba el *género*, cuyo conjunto de normas sociales se agrupaban en capas por encima del cuerpo real. El cuerpo era la naturaleza; el género era la cultura. Y la cultura implicaba contingencia. El movimiento de las mujeres había comenzado: los cuerpos de las mujeres y sus vidas no tenían que adaptarse a las expectativas de género. Pero muchas personas quedaron fuera de esta fórmula política: en particular, aquellos cuerpos que *no* se adaptaban a las expectativas de género, que sufrieron una exclusión brutal por su falta de adaptación. Las personas excluidas no fueron necesariamente personas sin género, de hecho, a menudo fue todo lo contrario, más bien, sus géneros y sus cuerpos no encajaban: su género *natural* parecía no encajar en la manera que tenía su *cultura* de concebir cómo debían actuar sus cuerpos, o qué aspecto debían tener. Se desarrolló un antagonismo. Algunas personas sentían que sus cuerpos eran verdaderos,

y que el género era una imposición política que determinaba a las personas dentro de su categoría de sexo «biológico». Otras personas mantenían podían sentirse bien con el género asignado socialmente, solo que no encajaba con las expectativas culturales de cómo estaban sexuados sus cuerpos. Entonces, hacia el final del siglo, se descubrió que muchas personas —las personas intersexuales— habían sido y seguían siendo modificadas quirúrgicamente por médicos para encajar en una de esos dos sexos biológicos «verdaderos»; incluso en diferentes culturas ellas serían colocadas en diferentes cajas «verdaderas» donde crecerían con diferentes expectativas de su género social. Además de todo esto, había personas que sentía afecto por personas del mismo sexo, mientras que otras sentían afecto por personas que no encajaban en ninguna categoría sexual prevista.

Las personas no están simplemente fijadas en naciones y culturas dentro de las relaciones sociales capitalistas, también habitan cuerpos complejos que están codificados colectivamente con diferentes funciones, que operan dentro del contexto de la nación, la cultura y la clase social. La investigación científica inspirada por la crítica del dimorfismo sexual está mostrando cada vez más que el sexo existe como un continuum, con un número substancial de personas están a cierta distancia de los dos extremos. La política pluralista liberal ha resuelto fácilmente este problema reconciliando las diferentes opiniones sobre el sexo y el género en un diálogo permanente: aquellos que apoyan los derechos pueden producir dinero, y aquellos que se oponen a estos derechos también pueden producir dinero. Por supuesto, la política conservadora no liberal tiene una clara política de género y esta política es que el género debe estar claro. El trabajo postcolonial sobre la diversidad sexual ha revelado que la sexualidad diversa era también otra víctima de la violencia colonial. ¿Pero cómo reconcilia el paradigma marxista su visión de la inclusividad con la alteridad sexual y de género? ¿Cuáles son las condiciones materiales que determinan la política del sexo y del género, y cómo se relacionan con el capitalismo y el anticapitalismo? Estas son las preguntas que espero que este libro comience a resolver.

Esta no es una cuestión irrelevante para todas aquellas personas afectadas por la violencia anti queer y anti trans. Hay fuerzas de purificación trabajando —aquellos que ven el mundo no como una unidad aprovechable de productores y consumidores, no como un antagonis-

mo entre capitalistas y trabajadores, ni siquiera como un antagonismo entre colonizadores y colonizados—. Ven el mundo como una batalla entre «personas tradicionales» y «homosexuales», donde el homosexual es aquí un símbolo de toda la diversidad de género y sexual y de todas las luchas contra el sexismo. El homosexual es el «don nadie» que debe convertirse en nada. Estas fuerzas están llevando adelante silenciosamente su proyecto purificador entre las clases trabajadoras y pobres en África, Oriente Medio, y Latinoamérica. La solidaridad con las personas intersexuales, queer y trans no es negociable cuando hablamos de la solidaridad internacional de la clase trabajadora.

Escribo este libro con la esperanza de poner en diálogo a cuatro grupos: los teóricos marxistas que están intentando entender dónde encaja el género en el esquema de la práctica marxista; las teóricas feministas que desean incorporar el análisis marxista a su trabajo; activistas marxistas que no están familiarizados con la política y el origen del feminismo de la tercera ola y las políticas trans y queer; y finalmente activistas feministas trans y queer que no están familiarizadas con la economía política marxista. Habrá lectores que entrarán en varios de estos grupos y por supuesto habrá otros que se sentirán totalmente ajenos a estos grupos.

Dado que espero poner a distintos grupos a dialogar, el primer capítulo define los términos necesarios para fundamental el argumento del libro y los debates que lo alimentan. El segundo capítulo contiene una historia del feminismo marxista, sus críticas internas y externas, y un análisis de las raíces materialistas de las opresiones trans y queer desde una perspectiva feminista marxista. El tercer capítulo analiza las relaciones entre ideología y teoría queer, interroga los enfoques populares actuales del anticapitalismo queer, y analiza las barreras para un internacionalismo marxista queer. El capítulo final incluye recomendaciones para la acción.

1.
Los términos del debate

Este libro tiene la difícil tarea de hablar a múltiples audiencias: a las feministas de la tercera ola y a las teóricas queer que comprometidas con la liberación sexual y de género pero que están poco familiarizadas con la economía marxista; a marxistas que quieren ir más allá del fácil desprecio a las políticas de la identidad para entender mejor la relación entre la realidad objetiva de la existencia material y la experiencia de esta existencia material; y aquellas personas que trabajan para clarificar su orientación política y filosófica sobre el género. Cada lector/a tiene un conjunto distinto de lenguajes, de historias políticas y de herramientas conceptuales.

El capítulo uno sirve como visión general de los conceptos fundamentales de cada enfoque político. Esta visión conceptual también anticipa el argumento global de este libro: que para estar a la altura de sus propios valores inclusivos la política marxista debe entender la política sobre el género; y que cualquier política sobre el género que merezca la pena contendrá una crítica anticapitalista que vaya más allá del postureo moral.

Los debates en la política del género occidental

Epistemología y políticas de la identidad

Entre los marxistas y entre algunas vertientes del feminismo de la tercera ola, el término «política de la identidad» es más un insulto que

una verdadera crítica política. Para los marxistas el insulto se refiere a una política que sustituye análisis económicos e históricos sistémicos con preguntas sobre las agresiones entre las personas. La actividad política marxista no requiere una política identitaria proletaria porque el análisis marxista implica investigaciones impersonales y macropolíticas. Sin embargo, la mayoría del pensamiento marxista actual[1] se toma en serio los movimientos contra la opresión, y está comprometido en abordar el sexismo, el imperialismo, el colonialismo, el racismo, la homofobia y la transfobia. De modo que los marxistas sí que entienden que las identidades existen y que estar marcado con una etiqueta particular tiene consecuencias políticas; no se niega que el capitalismo clasifica el material humano según criterios de mercado y que esto crea un inmenso sufrimiento en ciertos grupos. La política de la identidad es irreconciliable con el marxismo solamente si aquella se entiende como una visión del mundo donde la comunicación y la solidaridad son posibles *solo* entre aquellos que comparten experiencias específicas. Este requisito dividiría necesariamente a las clases trabajadoras en antagonismos insuperables y permanentes. Dado que el capitalismo ya divide a los trabajadores, dando a algunos zanahorias y a otros palos, que haya mayores divisiones entre los que pegan con los palos y los que reciben zanahorias no puede resolver la injusticia: para los marxistas, solo el fin del capitalismo cumplirá esta tarea porque las condiciones de la justicia son específicas de la historia y de la clase social.[2]

Las críticas feministas, queer y trans de la política de la identidad difieren de la crítica marxista. La segunda y la tercera olas del pensamiento feminista critican el concepto de objetividad, y en su lu-

1. Algunos ejemplos de modelos reduccionistas de la clase social del anticapitalismo incluyen variantes del sindicalismo y otros enfoques obreristas. Marx, sin embargo, analizó el sometimiento sistémico fuera del puesto de trabajo: por ejemplo, el embargo de tierras, la alienación religiosa y la cosificación de las mujeres.

2. A diferencia de los filósofos liberales, Marx era reacio a las teorías de la justicia a priori. Dos claros ejemplos de estos son la crítica de Marx a la idea de «distribución justa» (Marx, 1978b; carta de Marx a Engels del 4 de noviembre de 1864, relativa a un discurso escrito para la Workingmen's International Association: «sin embargo, me vi obligado a insertar dos frases sobre «el deber» y «lo correcto», y también sobre «la verdad, la moralidad y la justicia» en el preámbulo a las normas, pero están colocadas de tal manera que no pueden hacer ningún daño», en Marx y Engels, 1987b; cf. Rawls, 1971).

gar defiende epistemologías basadas en el conocimiento situado. Dentro del feminismo, la «política de la identidad» es un error político que ocurre cuando un individuo o un grupo pone demasiado énfasis en el impacto o la naturaleza un punto de vista concreto, como por ejemplo reducir a una persona a la experiencia asumida del grupo con el que se identifica, o tratar automáticamente a cualquier individuo dentro de un grupo como si fuera representativo de ese grupo. Como proyecto postestructuralista, la teoría queer tiene un enfoque muy diferente. La teoría queer afirma que la identidad, como categoría conceptual, sirve como un aparato disciplinario que encasilla la fluidez del yo en una *normatividad* política dócil. Esto sitúa al sujeto queer en una posición epistemológica privilegiada: aquellos que no vive ninguna disonancia de género respecto al sistema ignoran su fuerza y sus formas.[3] Los sujetos queer son diversos, pero comparten una visión colectiva de la disciplina de género que forma la base para la cohesión política. Para la teoría queer, el término «política de la identidad» es negativo porque asume que las identidades —crear grupos claramente definidos, claramente separados— son deseables. Cuando los pensadores políticos desprecian la teoría queer como una simple política de la identidad cometen un gran error. La teoría queer es una política de la identidad *anti-identitaria*. La crítica marxista de muchas feministas (no marxistas) y de la teoría queer es que, si quieres analizar la desigualdad como algo sistémico, es necesario trascender el pensamiento individual. Si el conocimiento está *contenido dentro* de un punto de vista, en vez de ser capaz de estar *determinado* por un punto de vista, entonces el conocimiento sistémico no es posible y como consecuencia la desigualdad no puede ser combatida de forma sistemática.

Cada uno de los enfoques citados también toma un objeto diferente para su epistemología: el sentido feminista de «sistema» es el patriarcado, mientras que la teoría queer entiende «lo sistémico» como estructuras discursivas que mantienen deliberadamente aquellos que

3. Aunque la teoría postestructuralista considera que el existencialismo es ingenuo por su actitud hacia el lenguaje y la agencia, el privilegio que da la teoría queer al sujeto queer como base epistemológica para enfrentarse al sistema refleja en gran medida la concepción ética de Sartre de la mala fe: en otras palabras, el sujeto heteronormativo vive la vida sin analizarla y ha asumido la mentalidad de rebaño heterosexual (Sartre, 1993). Para un resumen del existencialismo, véase el apartado del capítulo 1 de este libro «Del marxismo occidental al postestructuralismo».

se benefician del sistema. Por otra parte, el objeto de la epistemología marxista es la organización *material* de la sociedad (Henning, 2014). Como consecuencia de estas visiones diferentes de lo que significa el término *sistema*, los marxistas, les activistas queer y las feministas (especialmente las feministas de la segunda ola, cuyos feminismo no está vinculado a las políticas queer) sin saberlo están hablando de cosas diferentes en sus críticas a la política de la identidad. Esto no significa que los activistas políticos de estos puntos de vista sean totalmente coherentes con sus compromisos epistemológicos. Por ejemplo, el legado marxista del periodismo independiente se basa en la noción de que no hay testigos objetivos de la historia. Sin embargo, la diferencia entre el enfoque marxista del periodismo (o si separamos el concepto de las instituciones y de las profesiones, *hablar desde el acontecimiento*) y los enfoques postestructuralistas es que, para los marxistas, al testigo posicionado se le considera capaz de estar por encima de su experiencia personal, fenomenológica, de los acontecimientos. El testigo marxista puedes deducir información general desde su posición particular.[4] Al testigo marxista, como el sujeto queer disciplinado socialmente, se le da una ventaja epistemológica porque su posición le permite ser testigo de la aparición de las grietas en la superficie de la ideología capitalista. Pero el sujeto político queer experimenta el sistema como una fuerza espiritual alienante, inescrutable y abrumadora, mientras que los fines políticos del sujeto marxista le exigen que traslade su punto de vista a una perspectiva que sea objetivamente validable.

Mientras que los marxistas no niegan por completo el valor del conocimiento situado, las teóricas queer a menudo son ambivalentes o poco claras sobre la objetividad. En el pensamiento queer postestructuralista, teorizar sobre el sistema supone en sí mismo «sistematizar» el saber sobre la injusticia, eliminando así lo interpersonal; sin embargo, al mismo tiempo, la teoría queer se basa en lo que denomina «desmontar los aparatos discursivos disciplinarios», es decir, señalar cómo los sistemas de ideas determinan a las personas. Es difícil señalar cómo los sistemas de ideas determinan a las personas sin conceptualizar antes cómo funciona el sistema —¡un pensamiento tan siste-

4. Los textos de Victor Serge explican esto, especialmente *Witness to the German Revolution* (2011) y *From Lenin to Stalin* (1973).

mático te hace pensar sistemáticamente!—. La solución teórica queer para desmontar el sistema no es una nueva política de la identidad, ni tampoco una oposición a la política de la identidad, sino más bien una demanda consciente de un cambio ideológico en abstracto. El cambio no se concibe como una lucha sobre las relaciones sociales materiales; es una lucha por cambios *discursivos*, por cambios colectivos en el lenguaje. Estos cambios se dan en el nivel de los actos de habla individuales y de las rupturas simbólicas. El cambio político se entiende como resultado de una suma de actos individuales. Aunque, paradójicamente, la política discursiva lleva a —de hecho, *requiere*— una vigilancia significativa del lenguaje. Dado que la violencia sistémica es completamente ideológica, elegir la terminología apropiada se convierte en un acto político. El reverso de esto es que utilizar la terminología equivocada se convierte en un acto de violencia ideológica. Esto crea una barrera significativa para la agencia política porque la política discursiva exige que las personas sean formadas en el lenguaje correcto (en realidad, autoformadas en el lenguaje correcto, porque la formación colectiva vincularía a los demás a la violencia del discurso normativizado). Es difícil imaginar un modelo internacionalista de política discursiva. Si «sistema» significa «ideología» y si una ideología subversiva es un acto *lingüístico*, entonces el terreno para la lucha política estaría dentro de grupos de lenguaje o de culturas diferenciados, culturas que entonces no tienen una razón real para comunicarse con otras más allá de los cumplidos multiculturales. La inconmensurabilidad cultural se convierte en absoluta. Nos encontramos bajo la autoridad de «la dictadura de los fragmentos» (Best, 1989, p. 361).

El feminismo de la tercera ola tampoco es inmune a la inconsistencia epistemológica. Por ejemplo, las feministas de la tercera ola mantienen que el racismo, el sexismo y la homofobia son sistémicas, no un mero asunto de micro agresiones individuales; además afirman —en vez de explicarlo— que el sistema produce injusticia de género, y que la injusticia de género se convierte en un rasgo del sistema social. Cuando el término «sistema» se entiende como una red interpersonal en la que ciertos grupos están socialmente empoderados, la solución política a la injusticia sistémica consiste en reemplazar a los gestores políticos antifeministas con gestores políticos feministas. Este enfoque concibe el cambio del sistema como una cuestión de

poner a los individuos adecuados en las posiciones adecuadas, y entiende que la identidad social puede determinar quién es la persona adecuada. Aunque esta concepción de la política acepta los límites de la identidad (pienso en Sarah Palin e Imelda Marcos), la elección de las personas adecuadas para los puestos políticos adecuados es muy valorada en este modelo.

En otras palabras, aunque las activistas feminista y queer asumen la idea de luchar a un nivel sistémico, el significado del término «sistema» no está siempre claro, y tampoco lo está el papel político jugado por los individuos que operan dentro de este sistema. Los marxistas son, en comparación, bastante claros en lo que constituye el sistema: el sistema son las leyes y normas derivadas de las relaciones sociales materiales actuales surgidas de relaciones sociales materiales anteriores, y el sistema es también las relaciones sociales materiales mismas. El sistema puede ser nombrado: feudalismo, capitalismo, socialismo, etcétera. Los matices y cambios dentro de los sistemas, capitalismo monopolista, neoliberalismo, keynesianismo, y capitalismo de Estado, son temas que los marxistas desarrollan y debaten. Una concepción materialista de la política no significa que las relaciones de género sean reducibles a las condiciones económicas (por ejemplo, el trabajo en la fábrica no es la panacea para terminar con las agresiones sexuales). Las condiciones no son reducibles a las relaciones sociales materiales; sin embargo, son *generadas* por esa matriz de relaciones sociales materiales.

Si el cambio de sistema no viene derivado de cambios en el lenguaje y en el imaginario (como plantean el postestructuralismo y la teoría queer), o de desmontar las relaciones jerárquicas dentro de las instituciones (como plantea el feminismo), la pregunta para los marxistas es esta: «¿qué se puede hacer aquí y ahora?» Criticar el lenguaje y las jerarquías institucionales parece factible, pero ¿transformar el conjunto de las relaciones sociales materiales? ¿Qué se puede hacer si no es la revolución? Las respuestas marxistas a esta pregunta van desde el derrotismo hasta llamadas morales desesperadas para la revolución inmediata, o hasta revolucionarios lanzándose de forma indiscriminada en la máquina con la esperanza de ralentizar los engranajes, o hasta el argumento socialdemócrata de que el socialismo evolucionará por sí mismo por medio de las reformas (Bernstein, 1961), hasta una estrategia de ocupaciones urbanas militantes que an-

ticipa la destrucción inminente del capitalismo, con un edificio cada vez.[5]

Muchos marxistas —incluida yo misma— consideran que el enfoque dialéctico de Rosa Luxemburg al problema es productivo (Luxemburg, 2007). Para Luxemburg, la revolución no es el polo opuesto a la reforma; a Luxemburg tampoco le preocupa que los sujetos políticos se vuelvan complacientes si ganan las reformas. Cuando las personas luchan y logran reformas, no son menos propensas a continuar luchando; son más propensas a continuar luchando. Luchar por las reformas es una manera de construir músculo político. En el proceso de la lucha por las reformas, se forman solidaridades, y las fuerzas revolucionarias desarrollan la claridad política para implicarse en retos más complicados. Este enfoque también requiere que los sujetos desarrollen la capacidad de integrar el conocimiento situado y el objetivo. Si despreciamos el conocimiento situado dentro de un campo de lucha, uno rápidamente se convierte en una caricatura de esa variedad de revolucionario leninista que sale corriendo a la batalla para proclamar su sabiduría suprema por encima de las masas que luchan.[6] La confianza se gana prestando atención a la situación cercana, no presentando teorías abstractas. Además, promover plataformas revolucionarias prefabricadas, abstractas, oculta la política material histórica y concreta que implica la práctica marxista. Reformar las condiciones inmediatas es un componente de la actividad revolucionaria. Reconciliar el conocimiento situado en proceso con un profundo conocimiento de las condiciones materiales objetivas, junto con un compromiso en cambiar estas condiciones, es una praxis revolucionaria.

5. La estrategia de la ocupación urbana fue generalizada durante el movimiento Occupy de 2011. El manifiesto francés *The Coming Insurrection*, de *The Invisibe Committee* influyó en él (véase The Invisibe Committee, 2007).

6. Una mordaz carta al editor del *Weekly* Worker, el periódico del Partido Comunista de Gran Bretaña (CPGB) describe brillantemente esta práctica revolucionaria desfasada, en respuesta al 30.º aniversario de la huelga de mineros ingleses: «afortunadamente, ustedes [el CPGB] han perdido algo de esa actitud de líderes arrogantes e insoportables que exhibían en aquella época, cuando nos decían a los mineros con conciencia de clase, endurecidos por las batallas, que estábamos yendo en la mala dirección y que ustedes arreglarían todo esto por nosotros, y nos decían lo que teníamos que hacer» (David Douglass, «Fools», *Weekly Worker*: weeklyworker.cu.uk/worker/1044/letters).

Aunque las pensadoras queer enseguida señalan que la liberación del trabajo no resuelve automáticamente toda la homofobia y la transfobia, han sido reacias a señalar que un replanteamiento radical del discurso no libera el trabajo. Subvertir los fenómenos lingüísticos no es suficiente para combatir la injusticia sistémica porque ello no puede subvertir sustancialmente las condiciones materiales. Del mismo modo, las feministas han señalado correctamente que Marx no fue capaz de considerar realmente el trabajo reproductivo social fuera de la fábrica, pero el feminismo se distanció de Marx con una preocupación por la jerarquía y el heteropatriarcado, simplemente denunciando el capitalismo, y se centró en desarrollar estrategias para sobrevivir a este: denunciar y sufrir un sistema no subvierte un sistema, y mucho menos termina con él. Aunque la opinión feminista sobre la reforma depende mucho de un tipo particular de pensamiento feminista (radical, feminismo negro, materialista, etc.), para la teoría queer la reforma es casi imposible por definición porque una forma de pensamiento entera debe ser replanteada. El hecho de que la teoría política queer sea escéptica respecto a la reforma es una manifestación de su fe en que la transformación política es otro nombre de la transformación conceptual. En otras palabras, es un ejemplo clásico de idealismo filosófico.

La crítica de la economía política no puede sacrificarse en favor de un conocimiento situado o intuitivo, pero el conocimiento situado es necesario para una estrategia concreta. La formación genuina antirracista y anti sexista ocurre en las calles, no en el espacio seguro de las aulas universitarias. Esto es porque, en las calles, los lazos de solidaridad se desarrollan en un nivel de objetivos políticos compartidos, ya sean estos la reforma inmediata o la revolución. En el aula, la formación se basa en comparar preceptos teóricos. (La advertencia aquí es que cuando el aula es un espacio de luchas más amplias, entonces se convierte en parte de «las calles»). Esto significa que la práctica política revolucionaria implica considerar y trascender el conocimiento de la experiencia. Si el feminismo de la tercera ola y la praxis trans/queer quieren ser políticamente (no solo sentimentalmente) anticapitalistas, entonces deben de empezar a hablar sobre la producción capitalista. Del mismo modo, si los marxistas quieren ir más allá de la solidaridad intelectualizada, la práctica política marxista requiere un intercambio de perspectivas de las clases trabajadoras. Aprender sobre

el lenguaje y los debates dentro de los movimientos políticos queer, trans y feministas no es una política de la identidad inútil, sino que es la práctica *concreta* de la solidaridad. Esto va más allá de la perogrullada de que las fuerzas revolucionarias deben contener un cruce de diversas partes de la población. La relación entre la composición de un movimiento político y la identidad es compleja. Sin los actores inmanentes de una situación cercana, las intervenciones en los movimientos serán percibidas como intrusivas; sin embargo, los grupos marxistas están aquí en un doble vínculo: si un colectivo envía a sus miembros a una escena política donde la identidad de los miembros permite el acceso, no solo se refuerza la política de la identidad (por ejemplo, los marxistas caribeños son los únicos que deberían saber sobre políticas caribeñas, los marxistas queer son los únicos que deberían saber sobre políticas del género, etc.), sino que el miembro sigue siendo visto como un emisario de un grupo, no como un sujeto que contribuye desde el corazón. Por tanto, el desafío para cualquier marxista es, a la vez, conocer el mundo, conocerse a sí mismo y al grupo en el que trabaja, y ser capaz de articular propuestas políticas que representen estas áreas de conocimiento: un desafío ético, si alguna vez lo hubo.

(Anti-)identidad queer

La integración de las personas queer y trans en «el todes» —o el rechazo a integrar a las personas queer y trans— es una elección política crítica. La teoría queer, con sus raíces filosóficas en la búsqueda foucaultiana de las poblaciones marginadas en la sombra, está comprometida con lo inclusivo; sin embargo, también es heredera de la fenomenología heideggeriana, qué confina al ser-en-el-mundo a redes del lenguaje local, que, a su vez, obstaculizan la posibilidad de análisis internacionales. Para complicar aún más la cosa, la *política* queer contemporánea se ha desarrollado en condiciones políticas occidentales, especialmente en condiciones políticas estadounidenses. Internacionalizar lo queer, si lo hacen personas estadounidenses con un espíritu del pluralismo liberal, será sin duda una política queer imperialista que reducirá políticas e historias concretas a paralelismos con la historia y cultura estadounidenses. Porque la no conformidad de género y la ho-

mosexualidad no son una invención estadounidense o europea (Drucker, 2015).[7] Las relaciones entre personas del mismo sexo y las identidades de género no normativas existen en todo el mundo y han existido durante toda la historia. Los ejemplos que cuestionan el mito del dimorfismo de género heterosexual universal son numerosos: desde les *katohey* de Tailandia hasta les *hijra* de India y Pakistán, les *muxes* en México y las vírgenes juramentadas en Albania.[8] Además, los grupos internacionales que adoptan políticamente la palabra «queer» no necesariamente piensan en sí mismos como si tuvieran una esencia política que les conecta con una comunidad global basada en el género y la sexualidad. El grupo alQaws for Sexual and Gender Diversity en la sociedad palestina,[9] reconoce que la política queer surgió históricamente en los Estados Unidos; sin embargo, el grupo mantiene que las personas queer palestinas no necesariamente comparten las demandas de las personas queer estadounidense. Además, las personas queer palestinas no ven la lucha por la diversidad de género como algo que se pueda separar de una lucha por Palestina más amplia; no participan en el Orgullo israelí, ni se consideran a sí mismas aliadas con las personas queer israelíes. La política de alQaws no consiste principalmente en reformar el discurso, ni siquiera en luchar contra la homofobia. Su práctica política está basada en la lucha anticolonial.

7. Para un análisis de las implicaciones de la contribución de Drucker al marxismo queer, véase «El mundo es un lugar muy queer» en el capítulo 3.

8. El estatus de las vírgenes juramentadas era (y hasta cierto punto todavía es) una práctica de la Albania rural, patriarcal y patrilocal en la cual, cuando nace una niña, se decide que se va a convertir en un hombre. Dado que esta práctica es involuntaria, hay debate sobre si es apropiado incluirla en la política queer, porque se asume que lo queer se define por la libre expresión de una verdad individual. Sin embargo, las vírgenes juramentadas también pueden elegir convertirse en hombres, y algunas lo hacen, mencionando razones similares a los hombres transgénero de otras partes del mundo (Magrini, 2003; Littlewood y Young, 2005). Para obras sobre las personas *muxe* véase Mirandé (2013). Véase también el documental de 2006 de Alejandra Islas *Muxes: Authentic, Intrepid Seekers of Danger*, distribuida por Ethnoscope. Para ejemplos de diversidad de género de los pueblos nativos americanos, véase Williams (1986). Para un análisis de las identidades de Asia y el Pacífico, incluyendo les *kathoey, tóngzhì* (la palabra «camarada» en chino es un juego de palabras sobre la palabra China para homosexualidad, y un término que implica solidaridad entre minorías sexuales), *mak nyah*, y *fa'afafine*, véase Martin *et al*. (2008). Se han publicado numerosas fuentes documentan de las vidas de les *hijra* en las últimas dos décadas, incluyendo las autobiografías *The Truth About Me* (Revathi, 2010), y *Me Hijra, Me Laxmi* (Laxmi *et al*., 2015).

9. Véase <http://alqaws.org/siteEN/index>.

El lenguaje y la identidad (o, más exactamente, la identidad marginada, que juega el papel de una especie de identidad anti-identitaria) ha sido el centro de gravedad de la política queer en los Estados Unidos; el resultado ha sido una especie de comunalismo anglocéntrico. Los debates sobre las identidades estadounidenses —super femme, lesbiana, queer, butch transgénero, transexual, macho, agresiva, marimacha/o, etc.— encaja difícilmente dentro del contexto internacional. De hecho, incluso para aquellas personas con simpatías anticapitalistas, una fascinación con las políticas de la identidad anglófona crea las condiciones para la absorción en una conciencia cultural que se alinea con lo que Jasbir Puar ha denominado *homonacionalismo*. Aunque las personas queer anglófonas no son necesariamente defensoras del imperialismo, no es sorprendente que una política fundamentada en un idealismo lingüístico haya fracasado en gran medida a la hora de asumir la solidaridad anti-imperialista con otras personas queer de otras partes del mundo.

Pero antes de que hubiera tanta preocupación sobre esta forma de política que se mira a sí misma, es importante que no sobreestimemos el nivel de aceptación social que están teniendo las personas trans y queer en Occidente. A pesar de las victorias recientes sobre el matrimonio igualitario y a cierta reducción de la homofobia entre la población general (sin embargo es importante recordar que, dentro de una sociedad pluralista liberal, una posición conservadora profundamente enraizada se ha ganado un *espacio permanente*), las tasas de suicidio de gais y lesbianas, especialmente jóvenes, son claramente elevadas, y las tasas de intento de suicidio entre personas transgénero en Estados Unidos llegan a un astronómico 41 por 100 (Grant *et al*., 2011). Las tasas de asesinatos de mujeres trans negras son alarmantemente altas y la violencia anti LGTB ha aumentado su tendencia en Estados Unidos durante la segunda década del nuevo siglo. No debería ser un gran misterio por qué personas que son atacadas por todas partes, además de sufrir explotación y rechazo en el empleo, se preocupen mucho en desarrollar un lenguaje que las describa para afirmar su propia existencia. Aprender de estas identidades no se opone a la política materialista, y la insistencia en las identidades puede ser comprendida no como una expresión de individualismo capitalista, sino como una declaración del derecho de autodeterminación.

Tampoco la lucha de las personas trans y queer por la autodefinición queda fuera del ámbito de los fenómenos materiales. El estatus queer y trans tiene un impacto en el sentido de ser una mujer y a menudo refleja las luchas que existen sobre el trabajo marcado por el género y el antagonismo de clase. En los años 70 las organizaciones lesbianas feministas que surgían del mundo de la universidad en Estados Unidos trataban con desprecio a las mujeres queer butch/femme de clase trabajadora. Las académicas feministas de clase media desdeñaban el género en general como un modo de falsa conciencia, y consideraban la masculinidad en particular como una forma de violencia social. Aunque aparentemente este antagonismo era un debate sobre el lenguaje y la identidad, se veía claramente que había un rechazo a la clase trabajadora. Para aquellas personas que tenían que vender sus cuerpos *marcados por el género* en el mercado laboral como estibadoras, secretarias, camareras, prostitutas, o bailarinas de cabaret, el género era una expresión corporal de la vida cotidiana que no podía ser debatida políticamente y descartada como algo simplemente falso. Para aquellas personas cuyas vidas estaban estructuradas por la cultura de los bares lesbianos de clase obrera, las mujeres masculinas defendían físicamente el espacio seguro del bar de los ataques homófobos. Las mujeres femeninas podían apoyar a la comunidad económicamente trabajando en el mundo heterosexual; y el cuidado femme mantuvo a la comunidad unida cuando se estaba recuperando de la represión policial y de la violencia sexual.[10]

El lenguaje utilizado por las mujeres queer en Estados Unidos en el siglo XX difería de las descripciones de las personas con género no normativo en la cultura victoriana. Al comienzo del movimiento gay, antes de que la palabra fuera inventada en la Inglaterra victoriana, el escritor alemán Karl Heinrich Ulrichs acuñó la palabra *uranista*, en referencia al *Banquete* de Platón; la palabra describía el «amor del

10. Para análisis de la cultura estadounidense butch/femme de clase trabajadora, véase la etnografía *Boots of Leather, Slippers of Gold* (Kennedy y Davis, 1993); la autobiografía *Stone Butch Blues* (Feinberg, 1993) y la antología clásica de Joan Nestle *The Persistent Desire* (Nestle, 1992). Hollibaugh y Moraga (1981; reeditado en Snitow *et al*., 1983, pp. 440-459) aportan una perspectiva autobiográfica de la hegemonía antigénero del feminismo de la segunda ola. Para un estudio sociológico clásico de los patrones butch/femme de las personas jóvenes con una identidad asignada de mujer a mediados del siglo XX en Estados Unidos, véase Giallombardo (1974).

hombre masculino» y una posición social transgénero o de tercer sexo (Kennedy, 2005). De hecho, todo lo queer fue reducido a un desorden biológico, y lo queer literalmente solo significaba cualquier cosa que cuestionara los roles sociales. Los investigadores se basaron en las ideas de Ulrich. La comunidad médica describió a los uranistas como «hermafroditas mentales», y, por el contrario, haber nacido intersexual implicaba una desviación mental. Las prostitutas, las feministas, e incluso las mujeres de clase trabajadora eran consideradas diferentes biológicamente (Smith-Rosenberg, 1985). De hecho, hasta los años 40 en los Estados Unidos el término «lesbiana» significaba «mujer masculina». Una pareja comprendía a una lesbiana y a *su novia*. Cuando se les preguntaba si sus amantes eran o no lesbianas, a algunas la pregunta les parecía extraña: por supuesto, sus novias no eran lesbianas (Kennedy y Davis, 1993). Cuando se desarrolló la cultura butch/femme a mediados de los años 50, las dos personas de la pareja empezaron a verse a sí mismas como lesbianas, excepto cuando rechazaban la etiqueta lesbiana totalmente porque parecía referirse ahora a las lesbianas blancas de clase media que se oponían al género por principio (Feinberg, 1993).

El término «queer» surgió como un movimiento de distanciamiento de las identidades homosexuales fundadas biológicamente del «gay» y la «lesbiana», hacia un movimiento político más inclusivo. También era una alternativa a la extraña sopa de letras de GLB, o LGBT o incluso construcciones todavía más raras como lesbigay,[11] donde solo eran posible orientaciones sexuales: gay, lesbiana, bisexual y heterosexual. Evocando la prohibición del feminismo radical sobre el género, el término «lesbigay» eliminaba a las personas trans[12] de la ecuación política. Es importante señalar que no necesitamos adoptar una posición idealista, anti materialista, para ver los parámetros sociales que están funcionando aquí. El término lesbigay no excluía o dejaba fuera accidentalmente la inclusión trans. La exclusión era deliberada. Por otra parte, algunas personas trans no necesariamente deseaban estar incluidas en el club lesbigay; la lucha homosexual era una lucha

11. *The Material Queer* tiene como subtítulo «A LesBiGay reader» (Morton, 1996).
12. Hay una larga historia de debates entre las personas trans con las palabras «transgénero» y «transexual». Por esta razón, por lo general utilizaré el término «trans» en lugar de esas palabras.

sexual, mientras que la suya era una lucha sobre el género y no sobre el deseo sexual, como ocurría en el movimiento de derechos de las mujeres mayoritario. Más tarde, algunas personas intersexuales conservadoras y sus familias lucharon por la inclusión en el término LGBTQI porque la intersexualidad era una condición física presente desde el nacimiento, no una «elección».

Según se iba haciendo más largo el término (hasta LGBTQQIAA: lesbiana, gay, bisexual, trans, queer, curioso/a [*questioning*], intersexual, asexual, aliados/as), muchas personas seguían sin estar incluidas en una taxonomía potencialmente infinita. Por ejemplo, ¿las parejas cisgénero de las personas trans y de género queer encajarían aquí? Otros planteaban que los supervivientes de cáncer testicular podrían necesitar añadir la «E» de eunuco, dado que los cambios hormonales y genitales a veces producen un cambio en la autodefinición (Aucoin y Wassersug, 2006). Por defecto, queer se convirtió en un término paraguas popular, una forma clara de expresar que había un antagonismo: había dos categorías politizadas de personas en el mundo, las personas heteros y las queer. Esta nueva dicotomía que atravesaba las clases sociales no era simplemente una clarificación lingüística; surgió a partir de una década de activismo antisida. Mientras morían los hombres gais —a veces en cuestión de semanas—, una opresión anti gay se hizo más visible y supuso una amenaza inmediata para existencia de muchas personas mayor que la extracción de la plusvalía del sistema global; la homofobia dentro de la clase trabajadora y el declive del trabajo en América amplificó esta tendencia. El separatismo feminista radical ya no tenía sentido para estas lesbianas de clase media y blancas que ya habían participado en una década de acción directa junto a los hombres gais. Pero esta nueva unidad entre clases hizo algo más que difuminar el antagonismo de clase; también asumió que una identidad política queer era más fundamental que otros antagonismos políticos como la raza, lo cual puso a las personas blancas en la posición de definir los términos del movimiento queer estadounidense.

A partir del declive de las políticas del sida, una nueva definición de la palabra queer ha competido con la idea de ese paraguas queer. Este nuevo sentido de lo queer surgió a partir del terminó de Lisa Duggan «homonormatividad». Queer era un nombre que incluía a la clase trabajadora y a la identidad pobre, radical y anticapitalista, en opo-

sición a los gais y las lesbianas de clase media y alta «homonormativos/as», que eran percibidas como personas que buscaban la aceptación de los heterosexuales. Pero a diferencia de la era butch/femme, que estaba firmemente vinculada a la posición de clase *real*, el género queer y la ideología capitalista ya no se situaban en las realidades de la clase social; más bien, el radicalismo anticapitalista se convirtió en una etiqueta, en una identidad militante desconectada del mundo material: muchas lesbianas y gais de clase obrera y pobres eran normativos, y un buen grupo de «radicales de género» identificados como queer eran de clase alta y clase media. Y, lo que es más, la primacía del antagonismo queer/normativo era global solamente en teoría; en la práctica, el anglo-centrismo de la política basada en el lenguaje aisló al movimiento queer angloamericano. El hecho de que la mayoría de la política mundial implicara la clase social, a los inmigrantes y la lucha anticolonial dejó a todo el mundo, salvo a las personas estadounidenses de clase media, en la periferia del movimiento queer. Más tarde explicaré que el *homonacionalismo* (Puar, 2007) se desarrolla dentro de este conjunto de parámetros políticos, sin tener en cuenta la normas de conducta de los individuos (ver «Más allá de la homonormatividad y del homonacionalismo» en el capítulo 3).

El sexo y el género social: ¿dicotomía o dialéctica?

La teoría queer del siglo XX surgió en parte como una respuesta a la tendencia anti-género del feminismo radical de la segunda ola. Las mujeres eran definidas como personas con una herencia biológica particular que sufrían violencia a manos del patriarcado. La feminidad era considerada como un arma para mantener a las mujeres bajo el control patriarcal. El género ya no era considerado como una esencia que surgía de un tipo de cuerpo específico; se trataba más bien de una construcción cultural, una forma de ideología y, por lo tanto, algo *no natural*. El objetivo de una parte importante del feminismo de la segunda ola era liberar al cuerpo femenino de la idea de lo femenino. Por tanto, comportarse de una manera femenina era algo reaccionario, antifeminista, alienante. Comportarse de una manera masculina era la prueba de un autoodio internalizado y una violación de las normas sociales centradas en las mujeres. Para las lesbianas separatistas, ale-

jadas de las conducciones materiales y sociales de la vida heterosexual obligatoria, las conductas «masculina» y «femenina» se convirtieron en cosas peyorativas, abstractas y muy vigiladas. Se esperaba que todo el mundo fuera «libre» y «sin género». La reacción queer surgió de la imposibilidad de este proyecto.[13] La teoría queer le dio la vuelta al guion: era el sexo lo que estaba construido por el género, y este era inscrito en la realidad social por medio de la repetición.

Al comienzo del nuevo siglo, los diálogos entre las mujeres trans (que están seguras de su identidad de mujer a pesar de la identidad social impuesta) y las teóricas queer (que argumentan que tanto la feminidad como el ser mujer son construcciones sociales y por tanto inestables) comenzaron a reproducir algunos de los duros debates sobre el sexo y el género de los años 70, pero con los argumentos invertidos. La nueva polémica ponía de relieve el hecho de que tanto las personas queer como las feministas radicales consideraban el género como una construcción; las dos posiciones se dividían solo en el sentido social de la construcción. El feminismo radical considera el género como una expresión de un patriarcado internalizado y ve el cuerpo como un hecho irreductible, donde la distinción entre los cuerpos masculino y femenino construye las dinámicas políticas de la vida cotidiana. Para las feministas radicales, la responsabilidad de las mujeres en tener criaturas y la vulnerabilidad de las mujeres ante la violación producen las condiciones para el ascenso del patriarcado. La definición del feminismo radical del ser mujer como una situación definida por las consecuencias sociales de tener órganos reproductivos específicos puso a sus defensoras en conflicto con las políticas trans. Al basar la política en el dimorfismo sexual y al reducir el género a la ideología, las feministas radicales trans-excluyentes habían insistido de forma militante no solo en que las mujeres trans *no son mujeres*, sino que son los hombres más violentos de todos: hombres que están colonizando los cuerpos de las mujeres; hombres que intentan así vio-

13. Carol Queen describe el «uniforme» lesbiano-feminista no como ausente de género, sino como «ligeramente butch» (Queen, 1997, p. 154). Judith Butler planteó la famosa tesis de que la ausencia de género es algo imposible, a partir de la idea de que la persona siempre es interpelada por la estructura del lenguaje, siempre debemos explicar nuestro cuerpo, siempre somos «interpretadas» por medio de condiciones discursivas. La misma idea de la denuncia del género crea una división esencialista género/sexo (Butler, 1990: Sobre la materialidad del cuerpo, véase Butler, 1993).

lar a las mujeres lesbianas y que quieren transformar sus cuerpos para llevar adelante sus siniestros planes.[14] Las feministas radicales transexcluyentes (a las que se suele denominar TERF) se habían alineado con la derecha religiosa en sus intentos de impedir a las mujeres trans utilizar los baños que reflejaban su género sentido. Las líderes TERF crearon páginas de Internet destinadas a ridiculizar a las mujeres trans y a los hombres trans, e incluso intentaron disuadir a las Naciones Unidas de que reconocieran los derechos trans.[15] Y a pesar de este antagonismo, tanto las TERF como muchas mujeres trans insisten en que los cuerpos de las mujeres son definibles y están basados en hechos biológicos. La diferencia es que aquellas que quieren excluir a las mujeres trans del ser mujer insisten en la presencia de elementos biológicos visibles «de nacimiento» que determinarían la trayectoria social del individuo: una serie particular de características sexuales secundarias, órganos genitales específicos, la experiencia de la menstruación. Las personas trans, sin embargo, a diferencia de les activistes queer, no basan necesariamente su experiencia de ser mujer al margen de la biología; en su lugar, algunas mantienen que hay factores biológicos invisibles funcionando, como diferencias neurológicas o la exposición a hormonas en el útero. Pero aquí la biología es una serie de procesos materiales independientes de la ontología social.[16] Después de todo, la presencia de ovarios y la experiencia de la menstruación no son fundamentales para ser mujer. Si así fuera, eso significaría que algunos hombres trans deberían ser considerados automáticamente mujeres, y que algunas mujeres cis con amenorrea no lo serían.

14. La obra de Janice Raymond *The Transexual Empire* (1979) es el texto clásico del feminismo anti-trans. Con un estilo paranoico, Raymond imagina un poderoso «imperio» social de mujeres transexuales. La escritora postmoderna y creadora de medios de comunicación Sandy Stone llamó a su ingeniosa respuesta a Raymond (la obra de Raymond era un largo ataque personal a Stone) «El «imperio» contraataca» (en Stryker y Whittle, 2006).

15. Asegurarse de que las mujeres trans no tengan ningún lugar donde poder orinar ha sido el objetivo vital de la abogada Cathy Brennan. Véase Cathy Brennan y Elizabeth Hungerford «2011 Carta a la ONU sobre la legislación de la "Identidad de género"» en <https://sexnotgender.com/gender-identity-legislation-and-the-erosion-of-sex-based-legal-protections-for-females/>.

16. Ahora existen evidencias de que las personas trans son neurológicamente distintas de las personas cis y de que algunos aspectos de los patrones cerebrales trans difieren de los patrones cerebrales cis: incluso sin reemplazo hormonal, los patrones de las personas trans están cerca de los patrones de las personas cis dentro de un espectro (Kranz *et al*., 2014).

A diferencia de las TERFs, les activistes queer tienden a apoyar a las personas trans. De hecho, dado que la orientación sexual es algo distinto de la identidad de género, hay una superposición entre miembros de las comunidades queer y trans. Pero la política queer es antiidentitaria y se basa en la construcción social: en la teoría queer nadie nace de forma innata como hombre o como mujer, y cualquiera puede representar la masculinidad y la feminidad. La actitud queer hacia la identidad de género también está marcada por un voluntarismo politizado: aquí, la autoconstrucción irreverente del cuerpo con género es la llave para subvertir el aparato disciplinario del poder. Pero el género politizado también implica una elección consciente de ser una delincuente del género, y esto es precisamente lo que, según las comunidades trans, las personas no tienen que ser. Las mujeres y los hombres trans no son las únicas personas que se sienten incómodas dentro del paradigma político de la transgresión de género. Aunque la idea de lo queer surgió como una respuesta a la exclusión que hacía el feminismo radical de la cultura butch/femme de clase obrera, el pensamiento queer nunca ha estado del todo cómodo con lo butch/femme como un patrón estable de deseo.[17] Pero la crítica trans a la trivialización que

17. Para un ejemplo del resurgimiento de la crítica de la identidad butch/femme véase Erin Tatum «Who's the Man: Heteronormativity and Queer Relationships» en <http://everydayfeminism.com/2014/04/whos-the-man/>. Paradójicamente, cuando se desafía a las personas queer para que acepten todas las formas del deseo, Tatum advierte: «no necesitas asumir los rígidos roles de género establecidos para construir una conexión real… internalizar las expectativas de una dicotomía de género con tu pareja puede también estar limitando inconscientemente tu propia expresión sexual». La escritora explica que originalmente deseaba solo amantes masculinas debido a su incapacidad para romper con las normas heterosexuales, lo que implica que, a diferencia de otros deseos marcados por el género, el binomio butch/femme puede ser un simple gesto heteronormativo. Sin embargo, esta narrativa personal pasa por alto un fenómeno más amplio de mujeres «bicuriosas» que son en realidad heterosexuales y que buscan casi exclusivamente relaciones sexuales con mujeres femeninas, y que a menudo añaden «¡no butches!» en sus anuncios personales. Curiosamente, volvemos al terreno de la preocupación de la segunda ola sobre las relaciones butch/femme, pero con un requerimiento de la tercera ola de una absoluta fluidez de género, en vez de un absoluto rechazo del género como concepto. La posición femme es especialmente difícil de reconciliar con la idea de desafío de la «normatividad», porque muchas femmes son indistinguibles de las mujeres heterosexuales. Dado que la cultura queer es por definición inclusiva de toda persona que quiera entrar en ella (por ejemplo, cualquier persona comprometida con el proyecto de subvertir el género), ha habido un consenso en la defensa de las femmes cisgénero, una explicación de que las femme *queerizan* la feminidad de una forma que no hacen las mujeres heterosexuales que no son queer. Pero esto está basado en una definición muy restrictiva del género de las mujeres hetero-

hace la teoría queer de la identidad de género no tiene la última palabra. Dado que los cuerpos intersexuales están en alguna parte dentro del espectro sexual, la reafirmación de la verdad del dimorfismo sexual que aparece dentro de ciertos sectores del movimiento trans elimina las complejas experiencias corporales de las personas intersexuales. Además, el argumento de que hay un antagonismo entre las identidades trans y cis deja a las personas intersexuales sin un espacio político.

Los debates sobre las definiciones dentro de la cultura queer no tienen necesariamente un interés político inmediato para los marxistas (o al menos no para los marxistas que no pertenecen a las comunidades trans y queer). Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre las disputas sobre el lenguaje y el antagonismo entre lesbianas de clase obrera y lesbianas directoras de empresa, o entre las personas trans y aquellas que quieren borrarlas de la faz de la tierra. El encarcelamiento de CeCe McDonald, una mujer trans encarcelada por la muerte de un supremacista blanco que la agredió en la calle, pone de relieve la necesidad para los marxistas heterosexuales cisgénero de entender las políticas trans. Hablar a las personas de forma que no les haga sentirse completamente alienadas es un requisito básico para la solidaridad.

Una observación final sobre el lenguaje queer

Mi visión del lenguaje y de la identidad en este libro sin duda será imperfecta; sin embargo, como persona realista que no cree que el lenguaje haga la comunicación imposible, intentaré utilizar los términos que reflejan las expresiones más común en este momento particular (en el mundo anglófono). Intentaré utilizar los pronombres más generales cuando sea posible incluyendo el singular «elle» «a elle», «de elle»[18] como pronombres para personas de género queer y como

---

sexuales. En realidad, las femmes no son realmente distinguibles por marcadores de género, sino por su relación con otras personas dentro del mundo queer y por el papel que juegan en la afirmación emocional y sexual global de otras mujeres queer.

18. En el original inglés «they», «them» y «their», que son formas pronominales que se usan habitualmente en entornos queer y de personas de género fluido para referirse a sí mismas, porque son formas de género neutro en inglés (a diferencia de «she» o

pronombre universal; sin embargo, cuando esté hablando de obras de feministas que se refieren a las mujeres utilizaré el pronombre «ella»; cuando me refiera a personas identificadas históricamente como hombres usaré el pronombre «él». Sin embargo, habrá ocasiones en las que utilice intencionalmente pronombres femeninos para subrayar la existencia de mujeres y de personas de género no normativo dentro de áreas comúnmente asociadas con la masculinidad. El término cisgénero se usa ampliamente para personas no trans que viven con un cuerpo que encaja con su expresión de género. «Cis-sexismo» se utilizará para describir la exclusión y eliminación sistemáticas de las personas trans. Sin embargo, incluso entre las personas trans aliadas, el término cisgénero no está exento de polémica. Como mencione anteriormente, algunas personas intersexuales sienten que el binarismo cis/trans refuerza el modelo de dos sexos y que las personas intersexuales[19] quedan por tanto fuera de este lenguaje. El término además impide describir (o se usa de forma desigual para describir) a muchas personas queer que padecen discriminación y violencia por transgredir las normas de género, con independencia de que sean o no trans.

La palabra «queer» en sí misma también tiene diversos significados. Cuando queer sea un término paraguas con un sentido más o menos sinónimo a LGBT, lo llamaré *queer en el sentido de «paraguas queer»*. Sin embargo, queer siempre ha tenido otro referente: aquellas personas que no son heterosexuales, ni cisgénero, pero que tampoco encajan claramente en la clasificación LGBT: llamaré a esto *queer en el sentido LGBTQ*. El concepto de homonormatividad crea otro sentido de lo queer —queer como una anti-identidad transgresora, en oposición a la identidad gay y lesbiana—. Dado que uno de los símbolos

---

«he»; «it» es neutro, pero es solo para objetos). Aunque son pronombres de tercera persona del plural, antiguamente también se usaban como singular en ciertos casos. El Cambridge Dictionary y el Merriam-Webster Dictionary reconocen este uso por personas no binarias. *(N. del T.)*

19. También ha habido un debate entre aquellas personas que piensan que el término «intersexual» es preferible al término desórdenes del desarrollo sexual (DDS). Otras personas han planteado que DDS es más preciso o más pragmático porque reducirá el estigma y animará padres y madres a buscar un tratamiento para sus criaturas. Por supuesto, muchas de las personas que prefieren el término «intersexual» mantienen que sus cuerpos no están desordenados. El término que está detrás de las iniciales DDS se ha cambiado recientemente por *diferencias* en el desarrollo sexual para eliminar el sentido de patología.

de este movimiento es una transformación del signo igual[20] en un símbolo de «más grande que», llamaré a esto *queer radical* porque ve lo queer tanto como algo que define un problema político como una solución político-moral.

La explicación de estos términos no es un desvío de la «política real» hacia una «política de la identidad», sino una clarificación del significado y un intento de defender el derecho de autodeterminación. Las personas marxistas no son ajenas al cuidado del lenguaje. Hemos pasado generaciones discutiendo si la Unión Soviética era un Estado de obreros degenerado, o un Estado de obreros deformado, o si era el «socialismo realmente existente», o incluso debates más largos sobre el término «proletariado». En el caos de la lucha es una práctica general cartografiar el terreno de batalla y ubicar sus bordes y sus límites. Cuando la vida de las personas no tiene sentido dentro del orden hegemónico, hay que inventar palabras. Esto no es una concesión a cierta fantasía de la política de la identidad para asumir el lenguaje de los oprimidos. No es una concesión a la postmodernidad o al constructivismo lingüístico (la teoría de que el lenguaje crea el mundo material) para usar palabras que surgen de la experiencia mundana. En realidad, hacer esto refleja un enfoque materialista del lenguaje.

¿Qué es el capitalismo?

Uno de mis desafíos más grandes en este libro es describir la crítica marxista de la economía política de una manera que sea clara, sin ser reduccionista. Mi estrategia es esbozar los puntos esenciales de la visión marxista del capitalismo como un sistema de relaciones sociales. Existe un debate considerable sobre lo que buscaba Marx (aumentado por el hecho de que estaba previsto que *El Capital* tuviera 6 volúmenes, pero Marx murió en el proceso de su escritura), en qué se equivocó Marx, cuál es el método legítimo para probar que Marx llevaba razón o estaba equivocado, y en qué momento abandonar algunas ideas de Marx o añadir otras supone subvertirle totalmente.

20. Este es un símbolo de Human Rights Campaign, un grupo de incidencia estadounidense de la sociedad mayoritaria conocido por su poca actividad trans-inclusiva.

Este libro se basa en una serie de proposiciones sobre el capitalismo que derivan todas ellas de los elementos menos polémicos del pensamiento de Marx entre los marxistas:

1. el capitalismo no es una conspiración plutocrática, sino un sistema impersonal —como conjunto operativo, no es inmoral sino más bien amoral o está más allá de la moralidad, dado que no es una entidad consciente— y como estamos tratando de un proceso y no de personas, las proclamas morales y las demandas de clemencia al capitalismo han sido y seguirán siendo inútiles;
2. el capitalismo no es un sistema averiado —por el contrario, en general funciona de acuerdo con sus propias leyes;
3. el funcionamiento óptimo del capitalismo supone la extracción racional de beneficio a partir de las mercancías —en particular la fuerza de trabajo como mercancía— a pesar de las consecuencias irracionales;
4. los procesos de producción capitalistas son una amenaza para el ecosistema global y empobrece a la mayoría del mundo;[21]
5. las crisis son un rasgo general del capitalismo, pero la presencia de las crisis nunca indica directamente que el capitalismo se esté colapsando o que vaya a terminar solamente por sus contradicciones mecánicas (Henning, 2014, pp. 17-42; Kautsky, 1910; Bernstein, 1961)[22] —el capitalismo solo puede terminar por medio de intervenciones políticas deliberadas;[23]

21. Es decir, la mayoría de los seres humanos. No ha habido ningún censo emocional de otras formas de vida; sin embargo, aparte de las mascotas mimadas, a la vida animal no le ha ido muy bien desde que el capitalismo la convirtió en mercancía.
22. Sobre la crítica de Rosa Luxemburg al reformismo de Bernstein véase «Reform or Revolution» en Luxemburg (2007).
23. Como señala Henning, la dificultad para los marxistas es evitar dar un giro hacia una ética normativa que convertiría la visión económica en una desviación pedante de la acción política. Henning critica a Lenin por acelerar este movimiento normativo con su argumento de que el imperialismo y el capitalismo monopolista son distintos del capitalismo incipiente. Henning no está convencido de que el imperialismo y el monopolio no sean ya rasgos del capitalismo como fue descrito por Marx (Henning, 2014: capítulo 2.2; Lenin, 2010). Para otras lecturas de la trayectoria del capitalismo al inicio del siglo XX en Europa véase Hilferding (2006). Aunque yo comparto la crítica de la política normativa, creo que aquí se ha culpado injustamente a Lenin: cualquiera que luche por el cambio social en una línea marxista pondrá sin duda la política en primera línea, porque para Marx es la fuerza política lo que decide las cuestiones políticas («entre derechos iguales, la fuerza decide»), no los mecanismos económicos.

6. el capitalismo debería ser sustituido por medio de esta intervención política deliberada.

Lo que viene a continuación es un breve esquema del desarrollo del capitalismo a partir del feudalismo, seguido de los elementos básicos de la economía marxista. Casi todas estas explicaciones están sujetas a un debate académico, y las referencias a estos debates aparecerán en las notas finales.

Los orígenes del capitalismo

El Capital de Marx describe las relaciones sociales del sistema capitalista mostrando que este sistema es una entidad que surge dialécticamente del feudalismo europeo[24] y a través de su expansión colonial

24. Los debates sobre el origen del capitalismo han sido muy polémicos entre los teóricos e historiadores marxistas (y anti marxistas). Incluso aquellos que creen que el origen del capitalismo es algo propio de Europa, no están de acuerdo sobre por qué se produjo el cambio. Robert Brenner y Ellen Meisins Wood localizan los orígenes del capitalismo en el peculiar desarrollo de la economía feudal inglesa y en el hecho de que la inestabilidad política condujo al final del feudalismo y al consiguiente desarrollo del capitalismo. Para conocer los argumentos de Brenner en este contexto histórico véase Aston y Philpin (1987). Otros internalistas plantean que el desarrollo del capitalismo surgió de condiciones materiales objetivas, especialmente del desarrollo del comercio durante en Renacimiento (Sweezy, 1978, pp. 33-56; Wallerstein, 1974). Sin embargo, también hay académicos «externalistas» que se oponen a las posiciones «internalistas» por ser eurocéntricas. Los externalistas aceptan el marco general del origen del capitalismo en Occidente; sin embargo, quieren descentrarlo de Europa y destacar el papel de Oriente en el desarrollo de Occidente (Hobson, 2004, pp. 313-316). Alexander Anievas y Kerem Nisancioglu desarrollan una crítica marxista del eurocentrismo, planteando una visión internacionalista del desarrollo del capitalismo basada en una interpretación de la teoría de Trotsky del desarrollo desigual y combinado (DDyC). La teoría de Trotsky del papel de la desigualdad en el desarrollo le distinguió como el único teórico que fue capaz de predecir que la revolución de los trabajadores ocurriría en Rusia y no en la Alemania industrializada. Anievas y Nisancioglu utilizan el DDyC para analizar el papel de las invasiones mongolas, la expansión del imperio otomano y los desarrollos coloniales en las Américas. Anievas y Nisancioglu rebaten las críticas contra el DDyC por usar etapas, ser eurocéntrico y lineal, y señalan que Trotsky, para intentar entender el desarrollo de Rusia, utiliza el concepto de etapas con el fin de subvertirlas por medio de un modelo más complejo y multilineal (Anievas y Nisancioglu, 2013). Para otros argumentos sobre el internacionalismo del DDyC, incluyendo el papel de la historia agraria en el Egipto bizantino, el islam de final de la Edad Media, la dinastía Sung en China y el esclavismo en el capitalismo, véase Banaji (2010). Para el texto original de Marx, véase Marx (1978a: volúmenes I-III).

al llamado Nuevo Mundo.[25] La colonización europea estuvo en parte inspirada por las esperanzas de encontrar metales preciosos (por ejemplo, oro y plata) que ya eran valiosos en el mercado mundial del momento (Bozorgnia, 1998) y también de encontrar una ruta más rápida hacia Asia para facilitar el comercio. Al igual que Colón, cuyo objetivo original era llegar hasta la India, los colonizadores europeos buscaban un atajo para alcanzar territorios de Asia *desarrollados económicamente* (Anievas y Nisancioglu, 2013) con el fin de evitar la red intercontinental de rutas comerciales terrestres que surgieron después de la invasión mongola (Abu-Ludhod, 1989, pp. 352-372; sobre el impacto en la teoría del desarrollo desigual y combinado, véase Anievas y Nisancioglu, 2013). Se han propuesto muchas razones para explicar el salto que dio Inglaterra de un subdesarrollo relativo a convertirse en un lugar fructífero para la expansión del capitalismo. La razón citada con más frecuencia es el movimiento del Cercamiento, con el que los capitalistas emergentes usurparon la tierra de los siervos (Marx, 1978a: vol. I, capítulo 27; Marx y Engels, 1996) y crearon una clase de personas sin tierra —los proletarios— que se vieron forzados a sobrevivir vendiendo su fuerza de trabajo. También se ha argumentado que Inglaterra estaba preparada para el capitalismo no porque estuviera ya desarrollada, sino porque estaba aislada como resultado de la preocupación del imperio de los Habsburgo por la expansión del imperio Otomano (Anievas y Nisancioglu, 2013, pp. 92-97). Otra razón que se ha planteado es que Europa fue capaz de desarrollarse antes que Asia porque regiones más avanzadas como China (*ibid*., p. 88) habían sido arrasadas por la invasión mongola. Por tanto, no fue la singularidad de los propios británicos lo que llevó al desarrollo de la industria en Manchester, sino más bien una confluencia de condiciones surgidas como efecto de las relaciones intercontinentales.[26]

25. «A la par que implantaba en Inglaterra la esclavitud infantil, la industria algodonera servía de acicate para convertir el régimen más o menos patriarcal de esclavitud de los Estados Unidos en un sistema comercial de explotación. *En general, la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa exigía, como pedestal, la esclavitud sans phrase en el Nuevo Mundo*» (Marx, 1978a: Volumen I, capítulo 31, la cursiva es nuestra).

26. Sobre los argumentos que analizan la influencia de la Peste Negra (intercontinental) en el desarrollo del capitalismo, compárese Ladurie (1981, pp. 28-83) con Davidson (2012, p. 407).

El tejido de la vida se fue transformando con el movimiento desde el feudalismo al capitalismo. Como veremos en los capítulos siguientes, este cambio en el modo de producción transformó el género y las relaciones sexuales. La sociedad feudal típica consistía en un mosaico de terrenos agrícolas, cada uno controlado por un señor local y por una iglesia parroquial local. Los siervos —divididos en hombres libres, siervos[27] (origen de la palabra villano), y campesinos— vivían en granjas trabajando su propia tierra y también dependían de su acceso a los terrenos comunales. El vasallaje era hereditario y el derecho de acceso a la hacienda generalmente pasaba a través de los descendientes a lo largo de las generaciones: dado que el conocimiento sobre la paternidad afectaba los derechos de herencia, el control de la sexualidad —especialmente la sexualidad de las mujeres— era una cuestión de supervivencia dentro del orden social para los siervos y también para los señores. A los siervos no se les pagaban unos salarios precisos. A cambio del derecho a existir, los señores exigían que los siervos les entregaran una porción fija de su cosecha, o les pedían que trabajaran en la heredad privada del señor durante un período de tiempo fijo. Aparte de este requerimiento, los campesinos generalmente producían material para su propia subsistencia de forma independiente. Aunque el señor vivía del trabajo del siervo, tenía métodos limitados a su disposición para mantener a los siervos a sus órdenes: el señor no era propietario de la tierra en un sentido moderno —antes del capitalismo, la tierra no era percibida como una mercancía— y, en general, tampoco los desahucios o la pobreza se podían utilizar como una amenaza motivadora. La ideología de la Iglesia y la violencia directa eran los medios más utilizados de control social.[28] En un período de unos pocos cientos de años en Inglaterra, con cambios que se aceleraron y normalizaron en el siglo XVI y continuaron hasta el siglo XIX, la nueva clase de «urbanitas», la burguesía, arrebató gran parte del campo feudal a los principales propietarios de la tierra, los monarcas y el clero. Este cambio se consiguió políticamente por las leyes, por medio del

27. En el original inglés «villeins», por eso hace esa referencia a la palabra «villano» en el paréntesis. *(N. del T.)*

28. Aunque, como señala Jairus Banaji (2010), los modos de dominación y control no necesariamente predicen o definen el modo de producción en una época determinada (cf. Chibber, 2013, que se ha analizado extensamente en la sección de la crítica marxista del postcolonialismo en el capítulo 3).

establecimiento del parlamento, por medio del robo y la ocupación, y por medio de alzamientos revolucionarios.

La privatización y el cercado de la tierra arrebataron al pueblo llano su capacidad de autoabastecimiento: ya no tenían acceso a su propia tierra, ni acceso a las tierras comunales donde pastaban sus animales y recogían la leña y el agua necesarios para la supervivencia (Marx, 1978, volumen, capítulo 27; Marx y Engels, 1996). Entonces se les llamaba proletariado, o «personas sin propiedad», aquellas que no eran propietarias de los medios para reproducir su existencia.[29] Las tierras que habían cultivado durante siglos fueron transformadas en pastos para la producción de lana y en campos para cultivo industrial. Sin ningún sitio a donde ir, estos antiguos siervos, ahora proletariado, tenían como única opción ir a la ciudad a trabajar en los talleres y fábricas que acababan de crearse por algo que se llamaba *un salario*. Pedir limosna también era una opción. Para muchos la opción de pedir limosna era preferible al mundo extraño y claustrofóbico del trabajo fabril. El rechazo al trabajo se convirtió en un problema tan grande que dio lugar a las primeras leyes contra la vagancia en Inglaterra, las Leyes sobre los Pobres.

El primer paso hacia la alienación bajo el capitalismo sucede cuando el tributo del campesino trabajador al señor local es reemplazado por el trabajador que recibe un salario por su tiempo. Marx destaca que el sistema de salarios es una relación social que esconde la expropiación bajo un velo de abstracción. Los siervos tenían su propia tierra y cuando se les pedía dar una fracción de su trabajo sabían exactamente cuánto se les pedía dar al señor y cuánto se les permitía quedarse. Pero en el sistema de salarios, estas proporciones eran imposibles de calcular. Los beneficios que amasaban los propietarios del trabajo proletario eran en gran medida un misterio, como también lo era la lógica que había detrás de la cantidad que se devolvía como sa-

29. Proletariado, que originalmente era un término romano, era una categoría de personas sin ninguna propiedad, cuya única función era producir descendencia. Aunque el uso que hace Marx del término implicaba una clase de personas que habían perdido acceso su tierras para la auto reproducción y que fueron después forzadas a producir mercancías industriales para sobrevivir, la idea del proletariado como personas que lo único que producen es «descendencia» (ya sean bienes humanos para un imperio o mercancías para los capitalistas industriales) tiene interesantes implicaciones para la teoría de la reproducción social marxista-feminista.

lario. Los salarios ocultaban la explotación y por tanto también ocultaban las relaciones sociales entre el nuevo orden de amos y siervos, entre la burguesía y el proletariado. *La explotación bajo el capitalismo no es la descripción de una emoción negativa o un sinónimo de maltrato; es el hecho de una relación económica, que siempre está fluyendo*. La distancia entre los términos de esta relación depende en gran medida de la lucha de clases. Este antagonismo no será entre un amo y un siervo, sino entre dos personas igualmente libres en el mercado: aquellos que son libres para vender su fuerza de trabajo y aquellos que son libres para comprarla.[30] Tomando la idea de los defensores del libre mercado, de que los trabajadores asalariados eran libres e iguales a sus jefes, Marx expuso la vacuidad de términos como «libertad» e «igualdad» cuando están separados de un sentido de justicia material. (La insistencia en que la igualdad en libertad y la justicia solo tienen sentido en un contexto ha sido un rasgo crítico del pensamiento feminista de la segunda ola y también de la tercera ola.)

Mientras la explotación asalariada llevaba a la alienación del incipiente proletariado, un nuevo tipo de locura surgió de la mercantilización de los bienes: la riqueza ilimitada (Marx, 1978a, volumen I, capítulo 4; Marx y Engels, 1996). Sin duda, los reyes y los emperadores habían demandado el fruto del trabajo de otros desde el comienzo de la civilización. Pero el sistema del beneficio cambió el sentido de la acumulación. En los modos de producción antiguos la riqueza podría ser muy grande, pero siempre era limitada. Por ejemplo, un rey o un señor podía pedir a un campesino que le diera cien nabos, o mil nabos, o incluso diez mil nabos; sin embargo, el límite de una demanda de nabos por parte del rey era el valor máximo alcanzado por el valor de uso. La idea de cien millones de nabos o de mil millones de nabos habría sido absurda, pero esto no es así bajo el capitalismo. Extraer un beneficio de diez millones está bien, pero extraer diez mil millones es siempre mejor, pero nunca tan bueno como cien mil millones: de pronto, era el número lo que importaba, no el nombre. La producción se desarrollaba ahora teniendo en mente un intercambio de valor. El objetivo final de la producción de cualquier mercancía ya no se utilizaba. El nuevo objetivo final era el beneficio.

30. Esta es una obviedad de la economía política clásica (Smith, 1986).

Los fundamentos del intercambio capitalista

Los filósofos de la Ilustración, como los filósofos occidentales que existieron antes que ellos, plantearon la condición humana como una verdad inmutable. El ser humano abstracto de la filosofía estaba fuera de la historia y (quizá con la excepción de Platón) siempre es imaginado como un hombre que ha nacido libre. Los filósofos de la Ilustración, siguiendo con su desprecio por el contexto y la historia, proyectaron al Hombre en un pasado apolítico imaginario utilizando experimentos de pensamiento tomados de la novela de Defoe *Robinson Crusoe*. Dado que el protagonista principal tiene que imaginar cómo sobrevivir sin nada, aislado de otros seres humanos, los economistas clásicos (y ahora los neoclásicos) tratan el libro como si fuera un ejemplo de los procesos económicos fundacionales: si quieres comprender la economía, imagínate a un hombre solitario en una isla intentado producir lo que necesita para su existencia. Marx consideraba estas «robinsonadas» como algo ridículo y completamente inútil para explicar los mecanismos del desarrollo capitalista. Los economistas Robinson Crusoe eran simplemente académicos burgueses que se imaginaban a sí mismos como personas ingeniosas, hombres hechos a sí mismos. Desde la perspectiva marxista, los modelos microeconómicos estilo Robinson Crusoe fallan en una serie de puntos. El conjunto de cualquier sistema económico no es la suma de sus partes. En este caso, el mundo no está compuesto por siete mil millones de protagonistas, cada uno viviendo en su propia isla desierta, trabajando para su supervivencia personal con un acceso libre a los recursos naturales (Marx, 1993: introducción; cf. Marx, 1978a: volumen I, capítulo I, sección 4; Marx y Engels, 1996). Este modelo no solo es incapaz de entender cómo la cantidad transforma la cualidad; imagina que los individuos pueden ser sacados de la economía de mercado e imaginados como abstracciones estables. Tampoco es un problema para los modelos económicos clásico y neoclásico que el personaje de Crusoe, el prototipo del Hombre Económico, fuera un esclavista que se fue a ocupar «territorio caníbal», y que después cristianizó a una de sus víctimas convirtiéndolo en su criado personal. La influencia de Robinson Crusoe nos recuerda que la colonización es un proceso que no es separable del desarrollo inicial del capitalismo.

El modelo económico de la robinsonada es una visión romántica del trueque, el intercambio directo de unas mercancías por otras. Marx formuló este modelo económico como mercancía intercambiada por mercancía, en código, como una relación C-C. Pero Marx señaló que las economías basadas solamente en el trueque eran insostenibles. Supongamos que tengo mil nabos y tú tienes cuarenta pollos. Yo quiero cuarenta pollos, pero a ti no te gustan los nabos. Tú quieres un buey. Yo no tengo un buey. Mi vecina tiene un buey, pero tampoco quiere nabos, quiere diez abrigos de lana. Debido a lo inmanejable del sistema de trueque, antiguamente se desarrolló el dinero como una abstracción mediadora. Marx expresó esta relación social con el silogismo C-M-C,[31] que se traduce como «las mercancías son intercambiadas por medio de una mercancía especial que se llama mercancía dinero, que es después intercambiada por diferentes mercancías. Este tipo de intercambio es la lógica con la que viven sus vidas la mayoría de las personas. Pero Marx muestra que el capitalismo funciona bajo una lógica diferente. El capitalista no intercambia una mercancía por dinero para comprar otra, sino que anticipa su dinero para comprar mercancías con el fin de obtener más dinero. Esta es la lógica de la fórmula M-C-M' (originalmente M-C-M).

La existencia de esta inversión económica simple transformó la organización material de la vida humana. En cada fórmula (C-M-C o M-C-M') término del medio es solamente un medio para un fin. En la vida de las personas trabajadoras que viven en el circuito C-M-C, el dinero es el «mediador que desaparece», la cosa que no tiene un valor intrínseco en sí misma pero que existe solo como un medio para un fin. En la visión del mundo C-M-C, una persona vende su fuerza de trabajo, recibe un salario y comprar su recursos y los de sus seres queridos. Si el salario de esa misma persona desapareciera, pero siguiera teniendo el mismo acceso a los bienes que antes, la pérdida del dinero significaría poca cosa. El dinero es simplemente una forma de obtener las cosas que necesitas. Sin embargo, un capitalista se define como alguien que toma el dinero y comprar «cosas» (por ejemplo, aparatos, naranjas, fuerza de trabajo, drogas, armas, niños, etc.) con el fin de obtener más dinero. Aquí *las mercancías son el mediador que desapa-*

31. En el original, la C corresponde a «commodity», mercancía, y la M a «money», dinero. *(N. del T.)*

rece sin un valor intrínseco. Para los capitalistas las mercancías existen principalmente como valor de cambio, debido a su capacidad reproducir más dinero, dinero que será usado como *nuevo capital*. El valor de uso de una mercancía en sí mismo no tiene un interés sistémico. Así es como un capitalista individual hace aumentar su riqueza. Este crecimiento ilimitado, históricamente, es algo sin precedentes. Quién crea esta riqueza y quién la recoge se convierte en la historia de las relaciones sociales modernas.

La extracción de la plusvalía

El individuo de la robinsonada es todavía, en muchos sentidos, el sujeto de los economistas neoclásicos.[32] Su conciencia individual se entiende como el motor de la economía. Mientras que el trabajo fue considerado la fuente del valor para los economistas clásicos (como Adam Smith y David Ricardo), los economistas neoclásicos contemporáneos no localizan el valor de las mercancías en el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas. En su lugar, localizan *las fluctuaciones del precio* de las mercancías basándose en la oferta y la demanda: la idea de que las mercancías tienen valor se considera falsa. Esta posición tiene un sentido psicológico, dado que las mercancías no tienen un sentido inherente para el capitalismo: representan solo la posibilidad del beneficio. El escepticismo sobre el valor es un rasgo definitorio de los modelos neoclásicos de la economía; también es un rasgo de los diversos post marxismos[33] que apoyan los medios intelectuales anarco-progresistas de la teoría queer. Algunos pensadores marxistas empiezan adoptar las ideas neoclásicas cuando asumen las teorías del capitalismo monopolista.[34]

32. Para una introducción a los fundamentos irreconciliables de los modelos económicos neoclásico y marxista, véase Wolff y Resnick (1987).
33. Véase la obra de Jean Baudrillard *The Mirror of Production* (Baudrillard, 1975), en el que Marx es criticado como «productivista» (confundiendo la alienación que surge del capitalismo, el objeto de estudio de Marx, con el propio Marx) y como alguien que «fetichiza» el trabajo (mezclando quizá la imagen soviética del obrero con el análisis racional que hace Marx del trabajo dentro de un modelo económico).
34. Como resume Christoph Henning, «Ya fuera porque se asumieron *directamente* los presupuestos básicos de la teoría neoclásica (como hacen Okishio, Steedman y Roemer), o porque se asumieron ex negativo —porque el capital monopolista era con-

Marx nunca planteó que la oferta y la demanda fueran totalmente irrelevantes para la teoría económica; planteó que la oferta y la demanda no podían explicar el crecimiento económico. Si la oferta y la demanda estuvieran vinculadas como motor del crecimiento, el sistema no podría expandirse: el capitalismo sería un juegos de suma cero (Marx, *Value, Price and Profit* en Marx y Engels, 1985, pp. 101-149; 1996; 1997; Marx, 1978a: volumen I, capítulo 25; volumen II, capítulo 4). Para Marx, el trabajo es una mercancía especial porque genera el valor de otras mercancías. Los trabajadores son contratados para traer más mercancías o para crear todas las mercancías, incluyendo las máquinas que producen los objetos y las fábricas que producen las máquinas que producen los objetos. Dado que los capitalistas están compitiendo con otros capitalistas, no necesariamente se aprovechan de mantener un precio muy alto en las mercancías; sus precios, por lo general, deben tender a la baja. Esto significa que, para maximizar el beneficio, los costes de las mercancías utilizadas para hacerla otras mercancías deberían ser los más bajos posibles por unidad, lo que a su vez refuerza la necesidad de precios bajos. Mientras que el trabajo objetivado —por ejemplo, las máquinas (que son producidas por trabajo vivo)— distribuye en cada unidad mercantilizada una cantidad irreductible de su coste, el trabajo vivo, como es asalariado y no es comprado en su totalidad, puede ser forzado a trabajar más tiempo y más rápido por menos, reduciendo el coste de cada aparato producido. El límite a la reducción de los costes del trabajo vivo es el mínimo requerido para mantener el cuerpo y la mente del trabajador funcionando.[35] La tendencia a reducir los costes del trabajo, por ejemplo, el abaratamiento de la vida humana, tiene unos efectos enormes en la producción del género social. Los cuidados de las criaturas y de los mayores que no son retribuidos, y que a menudo son realizados por

siderado el indicador de una nueva era— puntos esenciales marxianos como la teoría del valor del trabajo, la explotación y la tendencia decreciente de la tasa de ganancia fueron abandonados por los marxista» (Henning, 2014, p. 156, cursiva en el original). Para una defensa del valor y también una defensa de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, véanse especialmente los capítulos 2.1.5 y 2.1.6, pp. 50-78 (*ibid*.).

35. Esto no significa que todas las personas que trabajan serán siempre pagadas en un nivel de subsistencia en todos los momentos. Puede haber una serie de factores compensatorios, incluyendo el nivel de la lucha de clases y el número de personas trabajadoras cualificadas dentro de la fuerza de trabajo.

mujeres, mantienen bajos los costes del trabajo. En este sentido la plusvalía —el valor que el trabajo ha creado más allá de su recompensa— comprende el tiempo y el esfuerzo que ha sido aportado por los trabajadores a aquellos que los contratan. El beneficio se deriva de esta plusvalía. Este es el «más dinero» en la parte de la perspectiva económica del M-C-M'. El dinero se gasta para comprar trabajo con el fin de hacer más dinero. El capitalismo se beneficia de este trabajo no compensado, y el cuidado gratuito que mantiene a las familias y a los individuos antes y después de que sean capaces de trabajar mantiene altos los beneficios de los capitalistas.[36] Además, hay fuerzas contradictorias en juego, dado que las nuevas máquinas hacen posible unas ganancias a corto plazo, pero disminuyen la *tasa* de beneficio a largo plazo debido a la reducción del trabajo vivo en el proceso del trabajo.[37]

Marx señaló que, en general, ha habido dos formas con las que los capitalistas han extraído beneficio del trabajo: la plusvalía absoluta y la plusvalía relativa. La plusvalía absoluta se extrae por medio de la ampliación de la jornada de trabajo. Si los trabajadores producen mil artículos por hora, cinco horas adicionales de trabajo al día le dan al capitalistas cinco mil objetos más al día, lo que le dan más unidades para vender, una capacidad incrementada de mantener los precios bajos para ganar cuotas de mercado y un coste más bajo del trabajo objetivado por unidad al mantener las máquinas funcionando. Para acceder a la plusvalía relativa (una plusvalía relativa para otros capitalistas) un capitalista calcula el *trabajo abstracto* del resultado de su fuerza de trabajo comparado con la fuerza de trabajo de la competencia, y entonces o bien hace que los trabajadores produzcan más rápido que la competencia, o paga un salario más bajo para obtener una ventaja. Un capitalista también puede acelerar la producción invirtiendo en nuevas máquinas antes de que lo hagan otros capitalistas. Para este capitalista

36. Esto no equivale a decir que el trabajo no compensado produce directamente beneficio para el capital.

37. Para un excelente modelo de cómo funciona la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, véase Henning (2014, pp. 50-77); sobre su papel en la reciente crisis económica, véase Kliman (2011). Para una visión general del debate, véase Harvey (de próxima aparición) y el debate entre Kliman y Harvey en el blog de Harvey *New Left Project*: «Harvey Versus Marx on Capitalism's Crisis Part 2: Getting Profitability Wrong» (12 de marzo de 2015); «Harvey Versus Marx on Capitalism's Crisis Part 3: A Rejoinder» (13 de mayo de 2015).

en concreto, es un beneficio inesperado a corto plazo dado que las máquinas sistemáticamente ralenticen la tasa de beneficio a lo largo del tiempo.[38] Los precios más baratos hacen bajar el coste de la vida, y esto hace bajar el coste del trabajo como mercancía.

¿Pero no es la fuerza de trabajo la base de consumo de muchas de estas mercancías? Si sus salarios bajan, pero los precios no lo hacen ¿no bajará también el consumo? ¿No son los capitalistas industriales, como grupo, no solo consumidores de bienes de lujo sino también consumidores de materias primas y de la maquinaria que necesitan para sus fábricas? ¿El beneficio a corto plazo de un sector (perforar en alta mar en el Golfo de México, o la agricultura extensiva en América, por ejemplo) no creará una desventaja a largo plazo a otras personas (a los que crían ostras en el Golfo de México, o a los agricultores mexicanos)? La respuesta a todas estas preguntas es sí. Dado que las mercancías se producen lo más rápidamente posible para reducir los costes por unidad, el bajo consumo de una mercancía o de un conjunto de mercancías puede reducir el volumen de la producción, lo cual reduce el consumo de mercancías utilizadas por las fábricas implicadas (el llamado «consumo productivo»), lo que a su vez afecta los beneficios en estos sectores. Cuando las fábricas van mal, son canibalizadas por las industrias que quedan; esto produce un exceso de maquinaria utilizada y una ralentización en la producción de maquinaria pesada.[39] Una vez que comienza un ciclo negativo, el beneficio debe ser restaurado y esto se hace por medio de la extracción de plusvalía absoluta y relativa del trabajo. En resumen, durante estos períodos los trabajadores trabajan más y reciben menos. Y cuando la presión se ejerce sobre las personas trabajadoras, las preocupaciones y las presiones no son neutrales en cuanto al género: más trabajo significa menos tiempo para el cuidado de las criaturas y de las personas mayores, y trabajadores y trabajadoras tienen más presión para ajustarse a las expectativas de (cis)género del mercado laboral.

El objetivo de este resumen económico más bien simple no es explicar los puntos más sutiles del pensamiento económico marxista,

38. Véase la composición orgánica del capital (Marx, 1978a: volumen I y III), y la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia (*ibid*., volumen III, parte III).
39. Mi análisis se limita al capitalismo industrial por su claro e inmediato impacto en el género social. Para los análisis de Marx del capital financiero, véase Marx (1978a, volumen III, capítulo 25).

sino dar una visión razonable para que los lectores interesados en la política feminista, queer y trans puedan comprender el debate sobre el género y la economía en el capítulo 2.

La filosofía y las raíces marxianas del pensamiento político queer

Érase una vez en que la economía política era un tema que interesaba a la filosofía. Pero las ideas de Marx pusieron la economía política clásica en crisis: no porque Marx estuviera en desacuerdo con Smith y Ricardo, sino porque utilizó sus ideas fundamentales (como la teoría del valor por el trabajo y la igualdad entre el explotador y el explotado) para cuestionar sus planteamientos. Las propuestas de Marx sobre los análisis de estos autores, en realidad, eran críticas a los mismos: sí, el trabajo era la fuente del valor en el sistema, pero el sistema no solo era incapaz de lograr una *opulencia universal*, como había imaginado Smith; producía un evidente antagonismo entre una nueva variedad de amo y sirviente. El deseo intelectual burgués de dejar a un lado la crítica de Marx al capitalismo condujo a lo que Christoph Henning denomina con el término de «la invalidación de Marx» en los medios académicos. Con el fin de invalidar a Marx, el mundo intelectual tuvo que separar la economía de la sociología, la sociología de la economía, y ambas de la filosofía (Henning, 2014). Esta separación mecánica de las disciplinas libró a la filosofía social de tener que analizar la producción y distribución de los bienes —esos rollos matemáticos eran para los nuevos economistas profesionales—. Y la filosofía y la sociología se convirtieron en disciplinas en las que analizar la producción y circulación de las mercancías era algo que quedaba fuera de sus límites disciplinarios, ya que exigía cálculos que estaban más allá de la comprensión de un simple filosofo o sociólogo.

Si el objeto de estudio de Marx es la sociedad misma, como sugiere Henning, entonces el coste de invalidar a Marx es la destrucción de la sociedad como objeto de investigación. La sociedad se convierte en algo que está situado por encima de la economía, en vez de estar constituido por ella. La actividad social y las leyes del movimiento se convierten en esferas separadas irremediablemente (*ibid*.). Este pen-

samiento postmarxiano divide el mundo en binarismos —la humanidad versus el medio ambiente, lo sociopolítico versus lo económico, la Idea versus el Mundo—. Este pensamiento reafirma el dualismo cartesiano, donde la mente y el cuerpo son sustancias separadas que no pueden reconciliarse. En la medida en que la teoría queer y otras disciplinas postestructuralistas comparten esta división, evitando el análisis económico, en realidad refuerzan el pensamiento cartesiano que se supone que rechazaban como producción occidental. Sin embargo, en algunos aspectos, la teoría queer es una respuesta (incluso una transformación) a la herencia intelectual de las variantes hegelianas del marxismo; de modo que los dos caminos conceptuales se ven unidos por medio de las actividades políticas del mundo real y por la historia de la filosofía.

Marx y la filosofía

El pensamiento materialista griego fue el objeto inicial de estudio de Marx;[40] más tarde fue influido por Ludwig Feuerbach, que planteaba que lo divino era una proyección externalizada de las cualidades humanas. Sin embargo, Marx y su coautor Engels consideraban que el materialismo de Feuerbach era demasiado estático para explicar adecuadamente cómo funcionaba el mundo. Por esta razón se interesaron por la dialéctica de Hegel, que describió el mundo como un proceso de desarrollo. El concepto de dialéctica no es en absoluto algo específico de la filosofía occidental,[41] pero Hegel estaba influido por el filósofo presocrático Heráclito, que veía el universo como un río fluyendo, como una llama que siempre está cambiando, y como una lucha continua. La concepción dialéctica del mundo de Heráclito fue criticada por otro filósofo presocrático, Parménides, y su alumno Zenón, que planteó que el mundo era eterno e inmutable y que la sensación de movimiento era una ilusión.[42] Ambos filósofos presocráticos influye-

40. La tesis doctoral de Marx se tituló «La diferencia entre la filosofía de la naturaleza democrítea y epicúrea».
41. Sobre el debate sobre la relación (o la no relación) de la cultura oriental y la occidental con la dialéctica, véase Peng y Nisbett (1999). Una respuesta a Peng y Nisbett puede encontrarse en un número posterior de la misma revista (Ho, 2000).
42. La obra de Platón reconcilió ambas, con un mundo ideal y eterno que se descubre por medio del pensamiento dialéctico.

ron en Platón, que vio el diálogo socrático como una forma de movimiento dialéctico hacia la verdad. La filosofía de Hegel entendía la historia como una metafísica, como una Idea Absoluta que se desarrollaba por medio de antagonismos conceptuales que se reconciliaban; esta reconciliación no era una cuestión de mezcla y de acuerdo sino una *superación*, una victoria decisiva en la cual la idea del mundo se mueve hacia un nivel más avanzado. Mientras que Platón entendía la dialéctica como un diálogo, como un intercambio filosófico que descubría la verdad sobre el mundo eterno y el pensamiento en movimiento hacia un nivel más avanzado, la dialéctica de Hegel, como la de Heráclito, funcionaba por medio de un desarrollo vital.

Los debates sobre la dialéctica van más allá del objetivo de este libro, pero he decidido dar una visión general del término porque es útil para entender a Marx y la influencia de Hegel en la teoría queer. Además, la dialéctica es menos complicada de lo que parece.[43] Ya se trate la dialéctica como un proceso ontológico o como un proceso intelectual dentro de un universo complejo y cambiante, la dialéctica corrige el error empirista de tratar cada objeto como si fuera un fractal, como si aspectos separados de un desarrollo del fenómeno pudieran representar el conjunto. En el lenguaje de la lógica informal, esto nos protege contra la falacia de la composición, donde las cualidades que pertenecen solo a las partes de una cosa son atribuidas de forma errónea al conjunto. Henning (aunque es totalmente anti hegeliano y considera la dialéctica algo místico) explica este error como dos personas que están discutiendo sobre la luz intermitente de un coche, con una que insiste en que la luz está apagada y con la otra que dice que la luz está encendida. Ninguna de las dos posiciones tienen sentido porque el objeto de debate solo se entiende en su duración, en el movimiento (*ibid*.). Además, a diferencia de la luz intermitente, cuando el día se convierte en noche y la noche se convierte en día, el segundo día no es un regreso o una repetición del primer día; es un nuevo día, un regreso a la luz del día en un momento más avanzado del calendario. El poeta romántico William Blake o en su obra *Canciones de inocencia y experiencia* describe otro movimiento dialéctico: hay inocencia,

43. En una carta a Engels con fecha de 14 de enero de 1858, Marx señaló que no llevaría más de «dos o tres hojas impresas» explicar la dialéctica. Desgraciadamente, nunca llegó a escribir esta explicación sencilla.

después experiencia, después inocencia tras la experiencia, un regreso a la inocencia. La dialéctica implica que el tiempo histórico se mueve en una dirección, que no es posible nunca revertir su curso hacia un momento anterior de la historia. Las dialécticas hegelianas imaginan que el mundo se mueve como la formación de una espiral: lo que puede parecer un retorno en realidad es un avance, como empezar en al comienzo de un nivel más alto en un videojuego. Cuando use el término, por lo general estaré indicando que hemos llegado al punto en el que siento que es importante mirar el panorama general y considerar los antagonismos dentro de las situaciones, y/o que este desarrollo a largo plazo de un acontecimiento no es reducible a ningún momento dado dentro de ese desarrollo. Lo opuesto a la dialéctica es lo eterno y lo ahistórico (el término «natural» a menudo también significa ahistórico).

Marx es un realista epistemológico —él cree que el mundo existe independientemente del pensamiento humano, que el mundo no es solo una idea o un espíritu desarrollándose, que el mundo es material y no un reflejo de las ideas—. Como consecuencia de ello, su visión del mundo considera que los antagonismos suceden en el mundo real, material, y, por tanto, que los cambios suceden en la realidad. Sin embargo, esto no significa que Marx funcione como un *realista ingenuo*, como alguien que cree que nuestros sentidos nos dan un conocimiento perfectamente fiable del mundo. De hecho, el pensamiento científico implica que hay una distancia entre la verdad y la apariencia. Por ejemplo, aunque parece que la tierra está inmóvil, en realidad nos estamos moviendo a miles de kilómetros por hora. Nuestra capacidad de adquirir conocimientos siempre se ve puesta a prueba por nuestra visión limitada, nuestra atención imperfecta y el hecho de que la existencia material siempre está fluyendo. Marx añade a esto un nuevo elemento social para la crítica del realismo ingenuo: la percepción depende de la perspectiva.[44] El mundo no solo está lleno de apariencias que requieren la razón para determinar su verdad o su falsedad, sino que conocemos el mundo condicionados por nuestra posición dentro de las

44. Algunos teóricos queer sitúan a Friedrich Nietzsche como el creador del pensamiento perspectivista (Hall, 2003). La obra de Nietzsche «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» compara poéticamente la arrogancia epistemológica humana con un mosquito «que se siente como el centro alado del mundo», pero cuando Marx estaba publicando Nietzsche aún era un niño.

relaciones sociales: las diferentes clases sociales tienen diferentes experiencias dentro del conjunto de esas relaciones. En este sentido, Marx es un precursor crítico de la epistemología del punto de vista, un elemento central de la crítica feminista del racionalismo de la Ilustración. El pensamiento de Marx no plantea una unión totalitaria mística donde todos las diferencia se absorben en el Uno. La totalidad para Marx es el reconocimiento de que el mundo funciona como un sistema de procesos y conexiones internos. El significado no es estático —lo que se vende hoy como calzado de trabajo puede ser mañana el juguete de un niño—, un tope para una puerta al día siguiente día, y parte de una escultura en un museo el día después. Del mismo modo que el campesino de ayer puede ser el proletario de hoy, que aspira a ser el pequeño burgués de mañana. Una mercancía que se mueve dentro del circuito C-M-C tiene una existencia diferente comparada con una del circuito M-C-M'. Esto no significa que la mercancía haya cambiado metafísicamente. Más bien, el mismo objeto en un contexto diferente es percibido de forma diferente, es usado de forma diferente y es determinado por la historia de formas distintas, lo que produce resultados diferentes. Si dos niños, uno pobre y uno rico, son intercambiados al nacer, sus futuros no serán los mismos que si no hubieran sido intercambiados. Sus vidas serán determinadas por sus experiencias. No hay ninguna base razonable para imaginar que el género, el sexo y la sexualidad deberían permanecer como una especie de verdad espiritual o primordial. Un cambio en el modo de producción determinará cambios fundamentales en las vidas de las personas, incluyendo cambios en sus cuerpos marcados por el género. El mundo cambia y nosotres cambiamos con él. En este sentido, la epistemología del punto de vista *no* se convierte en una política de la identidad.

La epistemología del punto de vista marxista no está basada en la identidad; está basada en la posición. El sujeto marxista, la clase social, es un agregado fluido de personas que existen globalmente, a través de las culturas y de los géneros. En la mayoría de las regiones las personas cambian de clase social, por ejemplo, se pueden mover del campesinado al trabajo industrial, y volver después a la vida del campesinado. Depender del trabajo asalariado para sobrevivir define a la persona como trabajadora; sin embargo, en términos políticos, la clase social es el sector más amplio de la población, que está formado por las personas trabajadoras, incluyendo las personas mayores, las

personas jóvenes y las personas adultas desempleadas; las personas desempleadas[45] son también funcionales dentro de la clase social porque sirven como una fuerza desestabilizadora. Para clarificar, no quiero decir que las personas desempleadas sean personas «inestables», son simplemente personas trabajadoras que han sido colocadas deliberadamente dentro del sistema para debilitar políticamente la fuerza de trabajo por medio del desempleo estructural. El racismo, el sexismo tradicional y el sexismo oposicional[46] funcionan para reforzar el mito moral de Adam Smith de que el capitalismo es un sistema en las cual el bueno y el fuerte produce cosas maravillosas, y el vago y el débil se alimenta de ellas. Convertir esta moralidad en identidades estables divide a la clase trabajadora en segmentos hostiles que pueden ser enfrentados unos contra otros. Pero las personas no pueden ser reducidas a unas masas sedimentarias de características permanentes que determinan una visión fija del mundo. Del mismo modo que el dinero sirve como una forma de pago para aquellas personas que están en el circuito C-M-C y como capital para algunas en el circuito M-C-M', las personas no son ni individuos hechos a sí mismos ni reflejos de un espíritu colectivo cultural, ni son reducibles a «cosas» permanentes, sino que son puntos conscientes que se mueven y cambian dentro de un sistema.

Un repaso a la epistemología

Las visiones epistemológicas marxistas y feministas difieren principalmente en estos puntos: 1) sus opiniones sobre el papel de la fenomenología; y 2) sus planteamientos sobre la existencia de verdades objetivas. Las feministas culturales plantean que la ciencia no presta atención a los fenómenos vividos; no puede ver o conocer lo que ven

45. Por personas desempleadas me refiero a personas que buscan un empleo pero no pueden encontrarlo, no a los niños y niñas del capitalismo industrial y financiero que no necesitan trabajar.

46. Estos términos han sido defendidos por la teórica trans Julia Serano, para clarificar lo que se suele llamar habitualmente sexismo y homofobia o transfobia. El sexismo tradicional es la ideología que mantiene que las mujeres son inferiores a los hombres; el sexismo oposicional es la ideología que mantiene que las mujeres y los hombres son diferentes, criaturas opuestas cuyas esencias de género —muy distintas— pertenecen a cuerpos complementarios pero opuestos (Serano, 2013).

y conocen los cuerpos individuales. El análisis objetivo que ofrece la teoría marxista asume una brecha entre la verdad y la apariencia, pero esto no está necesariamente en contradicción con la epistemología feminista. La idea de que las masas padecen una falsa conciencia no es solo parte de la obra de Marx.[47] El proletariado es alienado sistemáticamente del mundo material que produce, y la clases trabajadoras son mal informadas deliberadamente por las clases dominantes, y a menudo se les impide el acceso a una educación de calidad, pero esto no significa que para Marx las clases trabajadoras necesariamente *interpreten erróneamente* su propia experiencia debido a una falsa comprensión de sí mismas. La brecha entre la verdad y la apariencia es una cuestión de las ciencias sociales; no ocurre en el nivel de la conciencia individual.

Sin embargo, en el pensamiento feminista occidental la ideología patriarcal deforma la propia relación de las mujeres con sus cuerpos y sus identidades; esto crea una ruptura mental en la experiencia de las mujeres. De hecho, sin el concepto de falsa conciencia es difícil explicar cómo las mujeres inculcan las expectativas de género, la preocupación corporal y la vergüenza sexual a otras mujeres. El feminismo ajeno a los contextos euro-americanos a menudo está menos interesado por la falsa conciencia y más dirigido hacia la acción colectiva, lo que implica demandas concretas —las trabajadoras de Pakistán que hacen una huelga quedándose en casa, la Red de Solidaridad de las Maquiladoras, las madres de Plaza de Mayo en Argentina, las alianzas de mujeres periodistas en Uganda y Tanzania, o el activismo anti-violación en la India—. Para las feministas occidentales, la verdad emerge en un nivel personal cuando la falsa conciencia da paso a una visión correcta del valor propio. La ciencia —el método habitual de cuestionar las apariencias que desafían la realidad— tiene poco que ofrecer en la búsqueda del sentimiento de que una persona tiene un yo auténtico. De hecho, dado que se ha desarrollado junto con la industria, la ciencia ha sido utilizada equivocadamente para marginar la experiencia de las mujeres, y es considerada por el feminismo cultural

47. El propio Marx nunca utilizó el término «falsa conciencia», y Engels uso el término solo una vez, en una discusión con Franz Mehring una década después de la muerte de Marx. En su carta Engels mencionaba que quizá la falsa conciencia era algo que él y Marx no deberían haber ignorado («Engels a Franz Mehring», Londres, 14 de julio de 1893, en Marx y Engels, 1942).

como una herramienta del patriarcado. Es verdad que en todo el mundo las mujeres son tratadas como si vivieran en una relación de lucha con la verdad; las mujeres no dicen lo que piensan, las mujeres son irracionales, las mujeres son superficiales, las mujeres son supersticiosas y se dejan engañar fácilmente por las apariencias. Por otro lado, la irracionalidad de las mujeres se imagina como algo que les da poderes terribles y un conocimiento prohibido en la forma de la brujería (Federici, 2003). Pero por lo general estas mujeres son percibidas como incapaces de comprender no solo el mundo que les rodea sino también sus propias intenciones y experiencias. El machismo tradicional insiste en que las mujeres son criaturas estúpidas e infantiles; el feminismo —especialmente el feminismo cultural de la segunda ola— plantea que el machismo tradicional funciona como una falsa conciencia que hace que las mujeres desconozcan su propio yo. Esto ha llevado a la creación de una imagen especialmente inútil o dañina de la «mujer cerda machista» (Levy, 2005) donde las mujeres con «falsa conciencia» son caracterizadas como un enemigo que es a la vez patético y siniestro. Por supuesto, estas mujeres cerdas machistas son conocidas por su interés por la industria cosmética, la industria de la moda y la industria del sexo (por medio de su consumo de productos, o por medio de su trabajo), y, aparentemente solo más misoginia puede combatir esta quinta columna. Pero no son solo las feministas las que están preocupadas por la «falsa conciencia» de las mujeres. La imagen de la embaucadora temible e infantil, la súper mujer de clase trabajadora, también ha encontrado su lugar en la imaginación de la izquierda marxista estadounidense.[48]

48. Para un análisis especialmente simplón —que culpabiliza a las mujeres— sobre cómo la industria de los cosméticos oprime a las mujeres (no como trabajadora sino como consumidoras) véase Hansen y Reed (1986). El libro reedita los debates internos del partido sobre el maquillaje de las mujeres mantenido por el Partido de los Trabajadores Socialistas Estadounidenses en los años 50. Para una dura crítica socialista-feminista del libro, véase «Make-up. Moralism and Misogyny», un editorial sin fecha del Partido Socialista por la Libertad (www.socialism.com). La absorción acrítica del feminismo de la segunda ola no es de ningún modo marginal entre los marxistas contemporáneos. Más allá de tema de que muchos de los documentos aportados por Hansen y Reed trivializan las vidas de las mujeres y las reducen a cuerpos —sería difícil imaginar documentos internos del partido sobre los peluquines de los hombres— me atrevería a decir que llevar maquillaje es tan común o más entre las mujeres trabajadoras estadounidenses (con excepción de las mujeres masculinas) que entre las de clase media. Mientras que las trabajadores y las científicas están relativamente libres de estas

Los debates sobre si se puede confiar o no en las mujeres con su propia autopercepción adquieren una dimensión enorme en el tema de la salud de las mujeres. Las mujeres son mal diagnosticadas médicamente porque sus síntomas son despreciados o ignorados. Aunque las palabras de la mujer son consideradas especialmente poco fiables, se dice que su cuerpo habla muy alto, pero en un lenguaje poético.[49] Por eso, en parte, la idea del consentimiento sexual es tratada con tanta sospecha, aunque con un apoyo político superficial. Si un hombre dice que una mujer ha consentido tener sexo y una mujer dice que no lo ha consentido, se echa a cara a cruz saber quién está diciendo la verdad sobre lo que ella quería en ese momento. Hay dos maneras de ver esto: o bien ella es una persona infantil, irracional, que nunca sabe lo que quiere (en este escenario, el consentimiento es imposible), o bien ella es vengativa y malvada (en este escenario, el consentimiento es una trampa). Esta objetivación e infantilización también forma el núcleo de la *transmisoginia*, que afecta tanto a las mujeres trans como a las personas que entran dentro del espectro trans masculino. No importa por qué las feministas son escépticas sobre las afirmaciones del conocimiento objetivo, no importa por qué hay una demanda de validar las alegaciones de veracidad cuando se trata de los testimonios de la experiencia de las personas de género no normativo y de las mujeres.

Pero debemos distinguir entre dos sutiles sentidos de la palabra «objetivo» aquí, aunque los dos están relacionados íntimamente. En un sentido, objetivo significa el conocimiento de objetos y condiciones que se pueden deducir de una forma que no depende de la experiencia personal: por ejemplo, solo podemos tener un conocimiento objetivo de las dimensiones del sol. Esto es objetividad racional. El otro sentido de objetivo es la capacidad de conocer una respuesta a algo —por ejemplo, *juzgar*— sin aplicar un sesgo personal. Podemos llamar a esto la demanda de una objetividad interpersonal. Cuando un

---

expectativas, las camareras y las cajeras no lo están. Cuando las feministas de clase media reprochan a las mujeres de clase obrera que llevan maquillaje, el resultado es una rabia de clase comprensible. No puedes estar más perdida políticamente que cuando te acercas a alguien que cobra el salario mínimo para darle una charla sobre su lápiz de ojos.

49. Aquí es donde el esencialismo que aparece en ciertas variantes del feminismo psicoanalítico se vuelve bastante tóxico. Las teorías que valoran a la mujer como algo reducible a una lógica anatómica son místicas, reaccionarias e irreconciliables con el feminismo trans-inclusivo (Irigaray, 1985).

médico es incapaz de interpretar correctamente los síntomas de una mujer,[50] no es porque el médico esté cegado por la objetividad científica; en realidad, el médico está no está siendo nada científico cuando se comporta de esa manera. Es la propia objetividad científica la que está siendo bloqueada por el fallo de la objetividad interpersonal. Cuando alguien busca ayuda de un profesional médico está esperando un alivio basado en respuestas científicas objetivas: el recuento de células T, el tamaño y el forma de las plaquetas, la presencia de leucocitos, la ausencia de células cancerígenas. Cuando los profesionales médicos silencian la voz de la mujer, el problema no es que la mujer buscara a alguien que confirmara sus sentimientos; el problema es que le han denegado el acceso a la atención médica. Las personas trans que son pacientes por lo general tienen todavía más dificultades para obtener una atención sanitaria apropiada, en comparación con las mujeres cis. El enjuiciamiento de las agresiones sexuales a menudo está plagado del problema contrario: la objetividad —tanto la interpersonal como la científica— es utilizada para rechazar la alegación subjetiva de que no ha habido consentimiento. Solicitar pruebas del no consentimiento es absurdo. Esto requiere que la violación del consenso coincida con la agresión, o requiere que el carácter de la víctima se ponga en tela de juicio.

Por otra parte, la economía global es entendida solo por medio de la objetividad científica. Es imposible entender la economía global únicamente recogiendo la propia experiencia personal. Podemos conocer íntimamente los problemas del desempleo, o haber sido testigos de la extraña conducta de un rico forrado de dinero, pero solo por medio de la percepción no podemos entender el movimiento macroeconómico que hay detrás de estos fenómenos. Por eso Marx se refiere a su proyecto como científico. No porque intentara eliminar la metafísica hegeliana por medio de la experimentación científica, sino porque su proyecto consistía en ir más allá de las apariencias con el fin de comprender los procesos que hay bajo la superficie. El mundo

50. Utilizo el término «de la mujer» como una respuesta a las feministas culturales, las críticas más conocidas de la ciencia médica. Las personas queer, trans e intersexuales, además, han sido históricamente maltratadas e ignoradas por los profesionales médicos, junto con las personas indígenas, migrantes, las personas negras, las personas pobres, aquellas personas que sufren la discriminación de las castas y otros grupos marginados.

es más que aquello que experimentamos, aunque no en un sentido místico. La objetividad científica no cuestiona el valor de la subjetividad; por definición, busca discernir lo que no podemos conocer por medio de la pura experiencia. Pero esto no desacredita la experiencia. Solo limita sus afirmaciones. Si el conocimiento se limita a la experiencia personal —o incluso colectiva—, no podemos conocer nada fuera de la conciencia humana.

¿Palabras cambiantes o mundos cambiantes?

Si Marx es un filósofo, un economista político, o un dialéctico es otro tema que es debatido por los marxistas y por los anti-marxistas. La razón de esta ambivalencia es la actitud crítica de Marx hacia la filosofía, la economía política y la dialéctica idealista. Aunque el pensamiento de Marx se inspiró en el método de Hegel, Marx no era hegeliano; fue un *crítico* de la dialéctica de hegeliana y de los seguidores de Hegel. Estudió filosofía, pero posteriormente la criticó, especialmente la filosofía alemana, por su distanciamiento de la vida real. Y aunque Marx tenía la intención de escribir seis libros sobre el capitalismo —terminó uno, los otros dos fueron publicados de forma apresurada, póstumamente—, él no denominaba a su obra economía política, sino crítica de la economía política. Ha habido muchos intentos de eliminar de Marx cualquier traza de Hegel,[51] mientras que otros han intentado extraer el legado de Hegel que hay en la obra de Marx.[52]

El debate de si Hegel influye en Marx o no no es solo una contienda filosófica; es un debate sobre cómo se produce el cambio —y los procesos de cambio social no son nada irrelevantes para los políticos socialistas internacionalistas en general, o para la política feminista, trans y queer en particular—. Los debates teóricos sobre el cambio

51. Véase la afirmación kantiana de Marx que hace Christoph Henning, el marxismo analítico de G. A. Cohen —o, como él lo llama, «Marxismo sin chorradas»— y el intento Louis Althusser de criticar el marxismo hegeliano —manteniendo la compleja visión de la causalidad en Marx— utilizando el concepto psicoanalítico de sobredeterminación y el concepto estructuralista de ruptura epistemológica para replantear la dialéctica.

52. Algunos autores hegelianos inspirados en Marx o marxistas inspirados en Hegel son: Kojève (1980), Hook (1994), Smith (1990), Sartre (1991) y Žižek (2012).

solo dejan de tener sentido políticamente cuando están separados del mundo, cuando flotan por encima de la actividad política real y de las condiciones materiales de la vida. Despreciar la teoría en favor de la pura práctica, esperando la transformación social espontánea, o con la idea de que los sentimientos de la conexión humana triunfarán sobre «la diferencia» es tan milenarista y tan mítico como anti-intelectual. Cuando las clases medias y altas acusan a las personas trabajadoras de ser incapaces de comprender la teoría, es solo una expresión de su propia arrogancia. Durante cientos de años, las personas trabajadoras se han implicado en debates sobre la escritura hermética de la Biblia y del Corán, ¡pero por alguna razón debatir sobre la causa y el efecto simplemente no está al alcance de la gente corriente! El argumento de que las personas trabajadoras no tienen ningún interés en los asuntos teóricos refleja una visión moral y metafísica de la clase social que imagina que la posición de clase está determinada por características inherentes de los individuos. La creencia de que las personas normales tienen la capacidad de un razonamiento superior y de una visión política es lo que llevó a Antonio Gramsci a la idea de la primacía de los intelectuales orgánicos —intelectuales que provienen de luchas basadas en la vida real—. Estos intelectuales orgánicos sintetizan su experiencia de las condiciones sociales con una objetividad racional, y pueden expresar esta síntesis a una audiencia más amplia. Los intelectuales orgánicos pueden integrar el conocimiento subjetivo y objetivo de manera que el conocimiento es producido y también transmitido.

Vemos que la relación entre sujetos y objetos tiene una importancia real. Otra forma de expresarlo es esta: ¿quién o qué es el agente del cambio en una situación (el sujeto político)? ¿Quién o qué ha cambiado (el objeto político)? ¿Y cuál es la relación entre los dos? Una aplicación concreta de esta cuestión es: «¿pueden las personas cambiar el mundo de forma deliberada?» Si la respuesta es que sí, surgen otras preguntas: por ejemplo, ¿el intercambio de ideas por sí mismo cambia el mundo, o es necesaria una acción intencional sobre el mundo? Y, por último, si las personas (los sujetos) pueden cambiar el mundo (los objetos), ¿el hecho de que las personas también sean parte del mundo (todos los sujetos son también objetos) afecta aquello que es políticamente posible?

Kant ya planteó antes que Hegel que los objetos reales del mundo estaban más allá del pensamiento humano, y que todo lo que podía-

mos conocer sobre los objetos eran nuestras percepciones sensibles de ellos y nuestra capacidad racional para ordenar estas percepciones: los objetos en sí mismos estaban más allá de nuestro conocimiento. Esta expresión de las relaciones sujeto-objeto plantea una brecha infranqueable entre la comprensión humana y la comprensión de las cosas, como si cada uno de nosotros estuviéramos rodeados por un campo de fuerza invisible incapaz de tocar realmente el mundo. Una implicación de esto es que el conocimiento de un objeto no cambia ese objeto. Puedo saber algo sobre el sol sin cambiar el sol. Puedo saber algo sobre la existencia de una persona sin influir en esa persona. Hegel criticó la separación sujeto-objeto de Kant y planteó que el sujeto y sus objetos forman una unidad. En esta concepción de las relaciones sujeto-objeto, el sujeto *puede* influir en los objetos —las personas pueden cambiar el mundo, no solo sus impresiones del mundo, porque hay una unidad funcionando—. Por ejemplo, el conocimiento público de que alguien es un criminal afecta la capacidad del criminal para actuar, aunque no se tomen otras acciones contra él. Pero el colapso del conocimiento y del ser también implica que nuestra evaluación de una situación será confusa; esto es porque cuando elimino la distancia conceptual entre sujetos y objetos, la objetividad desaparece. Cuando la objetividad desaparece, a veces el conocimiento se confunde con el cambio. Los problemas económicos son un buen ejemplo: si alguien en una ciudad conoce las tasas de pobreza infantil de la ciudad, ¿este conocimiento en sí cambia la situación? Si alguien en una ciudad sabe que el río está siendo contaminado ¿este conocimiento cambia el río? La falta de una distancia conceptual entre sujeto y objeto no necesariamente significa cercanía o conciencia. También significa disonancia cognitiva u olvido. El efecto de la sequía en un lago se percibe mucho más por alguien pasa por allí una vez al año que por alguien que pasa cada día.

La diferencia entre estas dos formas de imaginar el conocimiento humano tiene un sentido sorprendente para la organización política. Aparte del hecho de que si la epistemología de Kant es correcta no podemos saber con certeza (más allá de nuestros órganos de la percepción) si el mundo material es influido por nuestras acciones, el modelo de Kant nos da la distancia requerida para observar una situación. La unidad hegeliana lleva a un colapso de la distancia entre sujeto y objeto, lo que significa que somos los dos quienes transformamos y quie-

nes somos transformados. En este modelo, el análisis mismo tiene la capacidad de cambiar el mundo. Pero esto puede fácilmente convertirse en la creencia política de que tú puedes «ser el cambio que quieres ver en el mundo» —que cambiándote a ti mismo cambias el mundo—. Ser consciente se convierte en un acto político en sí mismo. Cambiar el lenguaje cambia el mundo.

Ambos modelos conducen al individualismo político, pero de formas diferentes. Marx rechaza la negativa de Kant de una certeza sobre la realidad objetiva, y por supuesto la autoridad final que este le concede a la mente individual autónoma. Pero Marx también rechaza el hegelianismo, que confunden un cambio en la conciencia con un cambio real. Critica a los activistas políticos que se centran en combatir el lenguaje con un nuevo lenguaje, señalando que solo cambian las expresiones sobre el mundo, no el mundo en sí mismo.[53] Es en esa oposición a Kant y a Hegel cuando Marx hace su famosa declaración de que los filósofos solo han interpretado el mundo, cuando lo importante es cambiarlo (Marx, 1978d). La importancia para la política sobre el género debería ser reconocible inmediatamente. En las regiones saturadas de medios de comunicación del norte global, la lucha para cambiar el lenguaje y las representaciones de las mujeres, las personas queer, las personas trans y las poblaciones colonizadas casi ha bloqueado todas las demás aspiraciones políticas (ver «La crítica marxista queer del postcolonialismo» en el capítulo 3). Esta realidad no significa que Marx considere el lenguaje irrelevante para las relaciones sociales materiales. Los discursos, en el sentido de J. L. Austin (1975),[54] son actos lingüísticos que tienen consecuencias en el mundo

53. «En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente «revolucionaria», los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que solo luchan contra «frases». Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente» (Marx, 1978c).

54. Judith Butler analiza la idea de Austin como lenguaje marcado por el género en

real: declarar a alguien culpable, firmar un contrato y designar un marcador de género en un DNI son ejemplos de este lenguaje. Pero afirmar que cambiar cómo piensa la gente sobre el mundo es una receta para cambiar el mundo nos lleva a una política donde los problemas se solucionan por medio de la conciencia de esos problemas. La política ya no se basa en la acción política, sino en el pensamiento político. Una red mundial de artistas de performance criticando el capitalismo en las esquinas de las calles se convierte en algo con el mismo peso político que organizar una huelga masiva. Pero la razón por la cual la huelga masiva es una táctica más efectiva es material: interrumpe los flujos de beneficio.

La cuestión de la política sujeto/objeto se reduce a definir problemas políticos, qué hay que hacer con ellos, quién puede hacerlo y hasta qué punto los actores deberían hacer lo que necesita hacerse. La banalidad de «todos podemos hacer del mundo un lugar mejor» es profundamente oscurantista, a pesar de su lenguaje simple. ¿El cambio lo hacen las personas que sufren las condiciones actuales, aquellas que no las sufren, o aquellas que realmente causan sufrimiento? ¿Y es importante quién hace el cambio político, con tal de que ocurra? ¿En qué consiste cambiar el mundo para mejor? ¿Los cambios pequeños llevan a transformaciones sociales más grandes, o impiden que ocurran? Nuestra respuesta a esta pregunta de quién debería tener la agencia política generalmente se basa en las ideas que tenemos sobre el sentido y el valor de la experiencia de la lucha. ¿La experiencia de la lucha convierte al sujeto político en «apto para dirigir»?[55] ¿Es la solidaridad una precursora de la lucha, o la solidaridad se forja en la lucha cuando grupos diferentes se unen en torno a intereses comunes (Marx, 1973)?[56] ¿La posición del sujeto dentro de la producción capitalista es

---

Excitable Speech (Butler, 1997). [Hay traducción en castellano, *Poder, lenguaje e identidad*, Ed. Síntesis, Madrid, 2004, prólogo y traducción de Javier Sáez del Álamo y Paul B. Preciado].

55. Por ejemplo, los círculos políticos de Trotsky insisten en que la clase trabajadora se convierte en «apta para la dirección» por medio de la experiencia de la lucha (Draper, 1966; Hallas, 1986). Esta posición se basa en planteamientos de Marx en *The Poverty of Philosophy* (Marx, 1973: capítulo 2).

56. Por lo general este es el enfoque utilizado por las luchas obreras. Para aportar un contraejemplo, la táctica opuesta sería cómo se ve la solidaridad en los círculos de la clase media, donde hay expertos que facilitan sesiones de formación anti-opresión para colegas y activistas (McIntosh, 1989).

importante estratégicamente (como en una huelga), o la elección de los candidatos que representan los intereses propios es suficiente? ¿Es necesario un entorno terapéutico o un «espacio seguro» para crear el cambio, o es una barrera para ello? ¿Quién, si eso ocurre, es excluido de la lucha y por qué criterios?[57] Por último, ¿«sujeto político» es una categoría legítima,[58] o somos más bien un conjunto de individuos racionales como flujos de seres interconectados (Deleuze y Guattari, 1987)? Las respuestas a estas preguntas determinan nuestra posición en las reformas políticas y en cómo estas se relacionan con el cambio revolucionario.

Marx era un realista y un materialista que entendía el mundo como si pudiera cambiarse directamente; sin embargo, a diferencia de los socialistas utópicos (véase «El sexo y los socialistas utópicos» en el capítulo 2), él insistió en que el cambio social no se produce solo leyendo panfletos políticos que expresen ideas basadas en una ficción utópica, como ejércitos amorosos, o mares que se convierten en limonada (Fourier, 1996).[59] El cambio sucede, pero solo a partir de las posibilidades que están contenidas dentro de la situación real, accesible. Las personas están en una relación metabólica con el mundo y con los demás: somos a la vez sujetos y objetos, pero somos sujetos que pueden actuar y sobre los que se puede actuar. Cambiar la forma en que pensamos sobre el mundo material no puede por sí mismo cambiar el mundo material, y la historia no es una entidad consciente que forja su propio camino; no hay dioses o espíritus trascendentales, ningún élan vital dirige el cambio social. La historia es simplemente el nombre del

57. Aquí me estoy refiriendo en parte a versiones politizadas de los «espacios seguros», donde personas marginadas de identidades parecidas se reúnen para compartir experiencias y, por tanto, son espacios donde las personas sin estas identidades se consideran hostiles e incómodas. Esto es diferente a expulsar a enemigos políticos de reuniones activistas (por ejemplo, expulsar a los que protestan en los foros de economía, o expulsar a los jefes y a sus agentes de una reunión de un comité de huelga). En la reunión terapéutica, la interacción de los propios sujetos es el acto político. En las reuniones del activismo no hay nada identitario en esa expulsión; el fin de esta es preserva secretos en el calor de la lucha de clases, no facilitar un espacio para un desarrollo personal y comunitario.

58. Los defensores del psicoanálisis lacaniano, por ejemplo, son críticos con la idea de «el sujeto»; Gilles Deleuze critica al psicoanálisis y la idea de que haya algo que podamos llamar un sujeto (Deleuze y Guattari, 1983). Deleuze se opone a la idea del mundo como un contenedor lleno de personas y comunidades interactivas, y reemplaza esto con la idea de que la existencia es una red horizontal de flujos y deseos.

59. Para una crítica de Fourier, véase Luxemburg (2007).

legado material de la lucha. Cómo podrían luchar las personas trabajadoras y cómo podrían ganar no es algo que Marx aborde de forma sustancial, ni de forma deliberada. El enfoque materialista no es adecuado para hacer recomendaciones prácticas para las futuras condiciones materiales. Esta es una omisión importante, pero es una omisión que hace que el éxito práctico de la teoría marxista dependa de la actividad y las ideas de los futuros marxistas. Esta batalla por la hegemonía entre los futuros marxistas determinó la política mundial del siglo XX, y esto incluye las políticas sobre el género.

La separación de la política y de la economía

Para Marx, la humanidad actúa sobre el mundo y lo transforma, pero también es transformada por él. Esta visión de la relación metabólica humana con el mundo es diferente a la preocupación de la filosofía de la Ilustración por la capacidad (individual) del Hombre para razonar y la tendencia a imaginar la racionalidad humana como una entidad que flota por encima de la bajeza de la naturaleza. La concepción de una relación metabólica entre los seres humanos y el entorno asume que las personas son parte del contenido activo del mundo, no escultores que imponen su forma sobre cualquier contenido por encima del mismo. Pero a pesar de la ruptura de Marx con el individualismo de la Ilustración, los críticos del siglo XX le asociaron con un cientifismo miope. Marx fue identificado al mismo tiempo como un humanista machista de la Ilustración y como un pro-industrialista inhumano. Mientras que los críticos de la Ilustración se oponían al supuesto cientifismo de Marx, los herederos de la tradición ilustrada, especialmente en la vida académica de Estados Unidos, criticaron a Marx como completamente acientífico, como el padre de una histeria política nacida del irracionalismo hegeliano.

El problema reside, en parte, en que los críticos mezclan a Marx con movimientos políticos posteriores que se reclaman herederos de Marx. Pero si rechazamos a Marx porque rechazamos los movimientos políticos que reclaman raíces marxistas, somos incapaces de evaluar si estos movimientos realmente reflejan o no las ideas de Marx. Este razonamiento circular lleva a los intelectuales occidentales (Hennings, 2014) a un gesto todavía más exagerado y resbaladizo: el rechazo

de Marx por ser «un pensador totalitario», incluso quizá espiritualmente cercano a los fascistas. Aquí, dado que Marx crítico el individualismo epistemológico, cualquier política que ponga lo colectivo por encima de lo individual sería considerada una variante del marxismo, ya se relacione o no esa noción con la crítica económica real de Marx. Más tarde esto motivó que los marxistas occidentales intentaran «rescatar» a Marx repensando su mundo.[60]

Christopher Henning plantea un caso convincente sobre la preocupación por la interpretación de la obra de Marx, que comenzó inmediatamente después de su muerte, a partir de las distorsiones derivadas de la necesidad del Partido Social Demócrata (SPD) alemán de criticar y popularizar su teoría económica (*ibid*., capítulo dos «Una genealogía de los malentendidos», especialmente pp. 17-42). Marx solía criticar el partido (Marx y Engels, 1989, pp. 75-99) e intervenir en sus asuntos. El SPD era el partido socialista más grande y más influyente de finales del siglo XIX, y por todo ello fue un heredero automático de la obra de Marx. Hennings detalla la matriz de errores atribuidos a Marx por el influyente Programa de Erfurt (Kautsky, 1910), que fue desarrollado por los teóricos y dirigentes del SPD Karl Kautsky y Eduard Bernstein, después del rechazo de las leyes antisocialistas en Alemania.

Hennings plantea que el Programa de Erfurt simplifica las ideas que hay en *El Capital*, pero en vez de entenderlo como una polémica pragmática de la construcción del partido, su retórica llegó a ser tratada como un ejemplo de teoría en la práctica. Dado que el Programa necesitaba conectar la teoría de Marx con el momento político, redujo lo que describe *El Capital* como procesos complejos y tendencias generales a unas afirmaciones empíricas simples que podían dar al programa un sentido de urgencia (para más información véase Henning, 2014, pp. 41-43). Henning pone este ejemplo de deslizamiento: el desclasamiento del trabajo de los pequeños artesanos hacia un trabajo proletario es una *tendencia general* en Marx, no una regla inmutable

60. Un notable ejemplo es la publicación de la obra de Herbert Marcuse *Heideggerian Marxism* (Marcuse, 2005), escrito simultáneamente a la publicación de la obra de Marx *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Marx y Engels, 1975a, pp. 229-347). Marcuse estaba buscando una forma de «reinventar a Marx» lejos de la ortodoxia estalinista cuando la publicación de la propia obra de Marx sobre la alienación reinventó el marxismo mismo.

que sugiera que siempre y en todas partes vemos un éxodo masivo de las clases medias a las clases trabajadoras. Una tendencia general solo se desarrolla a lo largo del tiempo. No es algo que esté presente en cada instante, en la que nos podamos basar para construir una retórica política. Y tampoco se puede alegar que una teoría es inválida simplemente porque no haya fuerzas actuando que la contrarresten. Henning utiliza otra metáfora para describir esto: la existencia de mariposas no refuta la ley de la gravedad. Pero, incapaz de explicar las predicciones fallidas del programa de Erfurt, Eduard Bernstein decidió que había que culpar *al propio Marx*. Revisó la obra de Marx (Bernstein, 1961). Este análisis se convirtió en el fundamento de lo que luego se llamó *revisionismo*. Así, en *El socialismo evolucionista*, Bernstein plantea que refuta a Marx refutando el Programa de Erfurt; pero Bernstein no está refutando a Marx, sino a *su propia* distorsión previa de las ideas de Marx (Henning, 2014).

El Programa del Erfurt había presentado una visión más bien apocalíptica: el capitalismo estaba causando y seguiría causando un rápido declive económico en la clases medias y trabajadoras alemanas. Bernstein revisó sus ideas anteriores de Erfurt con nuevas ideas basadas en una nueva lectura *empírica* de *El Capital*: insistía en que no solo no habría una transformación revolucionaria del capitalismo al socialismo, sino que el capitalismo había superado sus crisis, que habría una transición suave a partir de ahí y que el capitalismo evolucionaría hacia el socialismo poco a poco, reforma a reforma. Bernstein planteó su famosa idea de que el fin del activismo de la clase trabajadora no significa nada, y que el movimiento lo es todo. Y de este modo Immanuel Kant sustituye a Marx.

El revisionismo de Bernstein causó un escándalo en el SPD. Los incondicionales se unieron a Karl Kautsky para apoyar el Programa de Erfurt, como si salvarlo significara salvar al propio marxismo. De este modo, Kautsky aumentó la legitimidad de Erfurt, incluyendo su naturalismo, su determinismo, y las predicciones implícitas (Henning, 2014, pp. 41-52). Este marxismo positivista y teleológico utilizaba la obra de Engels *La dialéctica de la naturaleza* (Marx y Engels, 1987a, pp. 313-358) para interpretar la crítica materialista que hace Marx a Hegel literalmente: la revolución se desarrollará a partir de las propias leyes de la naturaleza. El enfoque de Kautsky de este debate se llegaría a conocer como *marxismo ortodoxo*. La discusión entre las dos

interpretaciones teológicas produjo una serie de distorsiones políticas, y ambos enfoques fueron utilizados para justificar la expansión colonial racista, algo a lo que Marx claramente se oponía (Anderson, 2010). Estas distorsiones finalmente llevaron a los miembros de la Segunda Internacional a votar que los partidos socialistas deberían apoyar a sus respectivas naciones en la Primera Guerra Mundial. Esto, por supuesto, contribuyó a la muerte de millones de trabajadores y campesinos y debilitó la propia Internacional.[61]

Las predicciones del declive de la clase trabajadora no eran el único problema del Programa de Erfurt. Erfurt además complicó el asunto al combinar el fervor revolucionario con demandas de reformas modestas (incluyendo el sufragio universal y el derecho a llevar armas), ninguna de las cuales era explicada claramente en términos de su relación con el capitalismo (Henning, 2014, pp. 23-29). Desgraciadamente, esta sigue siendo una práctica común en la izquierda marxista hoy en día: los grupos y los activistas a menudo condenan de forma polémica una enfermedad social como producto del capitalismo, sin explicar claramente cómo el capitalismo la produce. Por ejemplo, cuando los marxistas conectan el tema de los derechos LGTB con el capitalismo simplemente señalando el hecho de que la capitalismo industrial moderno ha facilitado el desarrollo de una identidad LGTB,[62] o reducen el problema de la homofobia a su uso instrumental por las clases dominantes, la explicación omite cualquier vínculo claro entre el cambio económico socialista y la erradicación del sexismo oposicional. La falta de claridad afecta negativamente el desarrollo de estrategias políticas, y hace que las personas sean escépticas sobre el valor de un proyecto marxista más amplio a la hora de terminar con opresiones específicas.

En la época del Programa de Erfurt, vincular la reforma social al modo de producción capitalista no podía ser asumido, dado que el Estado era una monarquía. De hecho, hubo incluso, en algunos momentos, alianzas entre los socialdemócratas y el Estado monárquico

61. En este debate surgió un tercer terreno antibélico, la Izquierda Zimmerwald, compuesta por Luxemburg, Lenin y Trotsky. La Izquierda Zimmerwald se oponía al pacifismo y al chauvinismo; sin embargo, este pequeño grupo consiguió ganar hegemonía (Nation, 2009).

62. Para un análisis clásico de cómo la identidad gay surgió tras el feudalismo, véase D'Emilio y Freedman (1998) y Weeks (2012).

(*ibid*., p. 37). El marxismo se convirtió, por una parte, en un *ethos* en busca de unos fundamentos normativos y, por otra parte, en una versión materialista del milenarismo. Henning critica a Lenin por complicar el asunto inventándose innecesariamente una nueva fase del capitalismo: el capitalismo monopolista (*ibid*., pp. 78-120). Plantea que «repensar» el capitalismo como el producto de agresiones nacionales debilita la teoría del valor por el trabajo, el fundamento económico de la obra de Marx. Este debate a menudo gira en torno al papel de la acumulación capitalista.[63] Henning llama a este alejamiento de comprender la economía *la primacía de lo político*, donde lo político y lo económico son mezclados, de modo que una «voluntad política» convertida en ética consigue estar por encima de los análisis económicos. La clase trabajadora entonces se convierte en un espíritu que puede emerger triunfante en cualquier condición económica, pero esta idea se olvida de esto: «el Hombre hace la historia, pero no bajo las condiciones de su propia elección» (Marx, 1913).

Este marxismo basado en la voluntad llega a su máxima expresión en la tradición filosófica del marxismo occidental en la que György Lukács analiza la noción de conciencia de clase, Jean-Paul Sartre aísla el sujeto existencial comprometido políticamente, y Herbert Marcuse plantea una política del rechazo. El Gran Rechazo de Marcuse (Marcuse, 1964) en particular es una clara influencia en el estilo de la teoría queer sobre la política de resistencia. La afirmación de Bernstein de que «el movimiento lo es todo, los fines, nada» toma forma en la concepción de la teoría queer de la política como una crítica a la vida cotidiana y una resistencia a las normas establecidas, una concepción que solo tiene en cuenta al capitalismo. Así, el contexto histórico de la emergencia de la política queer y de la teoría queer, junto con la búsqueda de un fundamento a la ética normativa, está determinado por el desarrollo capitalista y por la tendencia global de la política marxista en Occidente.

63. Por ejemplo, David Harvey plantea que el capital sigue operando por medio de la acumulación primitiva —el embargo de bienes—. Si el capitalismo opera en gran medida por medio de la acumulación, la teoría del valor del trabajo se convierte en contingente (véase el debate entre Harvey y Kliman citado en la nota 34).

Del marxismo occidental al postestructuralismo

Tanto la teoría queer como el feminismo de la tercera ola se desarrollaron a partir del pensamiento postestructuralista, el cual a su vez surgió como una respuesta a la preocupación del marxismo occidental por la necesidad de repensar la política del siglo XX. La metafísica occidental (es decir, los debates filosóficos sobre la forma y el movimiento de los objetos y sobre la existencia misma) comenzó con el cuestionamiento presocrático, proto-científico. Platón continuó añadiendo el componente social a la distinción ontológica entre verdad y apariencia. Descartes llevó Occidente a la modernidad al cuestionar el pensamiento medieval con el escepticismo radical, eliminando todos los presupuestos y construyendo el conocimiento como un axioma estable que sería paradójico si no fuera cierto («Pienso luego existo» fue su aportación: un individuo consciente pensando sobre su existencia debe existir para poder pensar sobre ella). A partir de aquí, Descartes reconstruyó la verdad del mundo basándose en la prueba de la conciencia individual. Es fácil ver cómo el énfasis cartesiano en el pensamiento individual puede ser una baza para el capitalismo, que todavía estaba en sus fases iniciales en la época de Descartes.

Desde Descartes, los filósofos han estado fascinados por las relaciones sujeto-objeto: ¿cómo sabemos que lo que estamos viendo está realmente ahí? ¿Cómo podemos confiar en nuestros sentidos? La fenomenología surgió a inicios del siglo XX y reaccionó a la metafísica con un encogimiento de hombros: ¿bueno, y qué pasa si nunca podemos percibir la cosa «real»? Si miramos un cubo y, al margen de la percepción colectiva, es algo más que un objeto hecho de cuadrados conectados, ¿a quién le importa lo que es «realmente» mientras siga siendo un objeto estable para nuestra percepción? Los fenomenólogos plantearon que razonar por medio de la percepción y la experiencia es algo clave para el conocimiento. El argumento no es que la experiencia deba ser utilizada para calcular lo que está «ahí realmente», como hizo el empirismo, sino que la percepción debería ser el centro de la investigación filosófica. Aunque esta posición es anti-cartesiana en su rechazo de la metafísica, reafirma el pensamiento individual como el centro del conocimiento. La fenomenología se convirtió en la base de las variantes de la epistemología del punto de vista: si un fenómeno parece real, entonces es lo suficientemente real. Por otra parte, una

visión marxista de la epistemología del punto de vista no privilegia la percepción individual como árbitro de la realidad.

Marx nos solo es criticado por intentar entender las condiciones objetivas, también es criticado como si fuera un pensador lineal por haber imaginado un proceso histórico que se mueve del pasado hacia el presente. Pero es tan imposible volver al feudalismo medieval como volver al ayer. Podemos simular el feudalismo medieval y podemos incluso potencialmente llegar a las condiciones sociales y materiales que reproducirían los aspectos iniciales del modo de producción feudal, pero no podemos volver al feudalismo medieval porque ya ha sido superado. Una cosa es decir que el retorno histórico es imposible y otra cosa muy distinta es decir que moverse hacia adelante implica una mejora inevitable. Reconocer los hechos simples del movimiento histórico no es determinismo o teleología.[64] Además, no hay nada lineal en intentar pensar en las interconexiones de un sistema completo. No hay afirmaciones simples sobre las causas de las relaciones de causa-efecto en *El Capital*; más bien, hay consideraciones sobre cómo los sujetos y los objetos circulan dentro de un conjunto. El hecho de que Marx se haya criticado por ser a la vez lineal y totalitario muestra la naturaleza ideológica de estos reproches. Mirar hacia el mundo como una totalidad que fluye históricamente no supone forzar al conjunto de la humanidad a vestir monos de trabajo a juego.[65]

La crítica existencialista del marxismo ortodoxo

El existencialismo, una secuela del pensamiento fenomenológico, surgió en parte como una respuesta a la crisis ética planteada por la capitulación de Francia ante los nazis. Basado en las ideas del siglo XIX de Nietzsche y Kierkegaard, Jean-Paul Sartre animaba a sus seguidores a asumir la responsabilidad de su destino, a romper con el rebaño y a buscar la libertad hasta la muerte. El existencialismo compartía el des-

64. Telos es un concepto aristotélico según el cual un objeto se desarrolla siguiendo un propósito, florece para llegar a ser. Una visión teleológica de la historia significa que la historia madura, que se desarrolla para ser lo que esta «destinada» a ser.
65. Para un análisis del totalitarismo como invención democrática liberal, véase Žižek (2001).

precio de la fenomenología por la metafísica.[66] Su mantra «*la existencia antes que la esencia*» proponía que una libertad humana radical era posible, a pesar del hecho de que el mundo no tuviera un sentido fundamental ni ningún *telos*. El existencialismo fue fundamental para el feminismo occidental: el libro de Simone de Beauvoir *El segundo sexo* fue la primera obra filosófica que abordó la idea de la Mujer como una creación social. Si las concepciones de la esencia de Platón o Aristóteles no eran garantías del sentido, entonces tampoco había nada parecido a una esencia innata llamada Mujer; de ahí la famosas cita de Beauvoir «no nace mujer, se llega a serlo». De Beauvoir fue la primera en separar el género de la biología, pero cuando describe la mujer como un fenómeno histórico, político, el cuerpo se convierte en una cosa absurda y sin sentido. Aunque la obra de Beauvoir funda la filosofía feminista moderna, la separación de Descartes entre mente y cuerpo aún es palpable en su obra, y este dualismo será criticado más tarde por las feministas, especialmente las feministas de la tercera ola y les postestructuralistas queer.

El existencialismo de Sartre se basaba en los compromisos marxianos. Fue un duro crítico del colonialismo y de la expansión soviética y un defensor del Frente Nacional de Liberación de Argelia; apoyo la revolución cubana, pero se opuso firmemente a la persecución que hizo Castro de los gais. Pero la visión de Sartre del marxismo fue muy criticada por los marxistas clásicos,[67] en parte por el voluntarismo que marcaba el pensamiento existencialista inicial. Lo que cambiaba el mundo según Marx no eran las decisiones morales de las mentes de los individuos, sino la intersección de circunstancias histórico-materiales y de la acción social colectiva. Aquí vemos una evidencia de la crítica que hace Henning a la preocupación de la filosofía postmarxista sobre la constitución moral y la acción correcta de los individuos, que ignora el interés en el movimiento general de la sociedad y de la historia. Después del Discurso Secreto de Khrushchev, Sartre publicó la C*rítica de la razón dialéctica* como una crítica al pensamiento soviético bajo Stalin; sin embargo, el libro también

66. Heidegger planteó la famosa idea de que la obra de Sartre era un fracaso porque dar prioridad a la existencia sobre la esencia no hacía que el existencialismo trascendiera la metafísica, solo cambiaba el esquema metafísico (Heidegger, 1978, p. 208).
67. Los marxistas clásicos son diferentes de los «marxistas ortodoxos» de la vertiente kautskyana.

era un intento de vincular las ideas del existencialismo y las condiciones materiales, entre la agencia humana requerida por el existencialismo y el énfasis de Marx en la realidad objetiva. Sartre intentó lograr esto ampliando su distinción hegeliana entre un sujeto *en-sí-mismo* y un sujeto *para-sí-mismo* para incluir un problema que denominó lo *práctico-inerte*. Para resumir esta jerga: una cosa *en-sí-misma* es su existencia factual; una cosa *para-sí-misma* es cuando la cosa en-sí-misma se compromete con una autodeterminación consciente (Sartre, 1957). Por ejemplo, el debate entre las feministas radicales trans-excluyentes y las mujeres trans es un debate sobre el *en-sí-mismo*, sobre quién puede ser considerada dentro del subconjunto de la mujer. El sujeto *para-sí-mismo* sería la autoconciencia, la auto organización de las mujeres para las mujeres. Otra forma de conceptualizar esto es por medio del problema de la participación-florero. Añadir unas pocas personas de minorías visibles a un grupo cambia el grupo *en-sí-mismo*, pero si estas nuevas incorporaciones conscientemente se unen para cambiar la dinámica global del grupo, eso es un sujeto colectivo que se organiza *para-sí-mismo*. El problema de la participación-florero es que usa cambios menores dentro de la composición del grupo en sí mismo para cortocircuitar la posibilidad de ese cambio consciente.

El sujeto político en la *Crítica de la razón dialéctica* no es el individuo de *El Ser y la Nada*, sino más bien una colectividad que surge espontáneamente en respuesta a condiciones históricas particulares. Sartre afirma que el grupo que surge espontáneamente puede determinar la historia, pero que, después de la transformación de la historia, la energía del sujeto se disipa, las estructuras se anquilosan, y surge la burocracia. El análisis de Sartre reflexiona sobre las cuestiones que plantean habitualmente los teóricos marxistas, sobre la descomposición de la Revolución rusa y su paso a la burocracia estalinista. ¿Por qué el Estado se refuerza, en vez de disiparse tras el calor de la actividad revolucionaria? ¿Por qué la actitud experimental inicial de la cultura soviética cae luego en el conservadurismo? ¿Qué fue inevitable (si hubo algo inevitable) y qué fue contingente en el ascenso de Stalin? Expresado en el lenguaje de un marco epistemológico feminista, ¿puede el proletariado pensar más allá de su experiencia vivida de opresión? ¿Cómo se hace consciente el proletariado de su propio potencial de transformar el sistema económico global? Hegel llevaba

razón cuando planteó que la comprensión siempre sigue a la historia.[68] Si es así, ¿cómo puede la actividad humana situarse ante la historia, por así decirlo, para cambiarla? En otras palabras, ¿cómo puede un sujeto político transformar deliberadamente el mundo en algo que nunca se ha experimentado?

Lo *práctico-inerte* es la respuesta de Sartre a estas cuestiones. Siempre que los grupos son activos, creando, revolucionando y transformando un objeto, ya sea un cuadro o un entorno político, la dialéctica está operando. Sin embargo, en cuanto ya no hay chispa, ningún principio activo en la totalidad, la cosa es tomada por lo *práctico-inerte*. Mientras el principio activo crea la historia, lo *práctico-inerte* es la entropía de la naturaleza, anti-dialéctica, y una presión de oposición que siempre, finalmente, debilita la agencia humana: una persona se convierte en un cadáver, una pintura se desintegra, una revolución se anquilosa en burocracia y en rutinas absurdas.[69] Un problema de esta ontología social pesimista es que desconecta la creatividad de la consecuencia y del sentido. Al final, todo va a destruirse; lo cual hace que nos preguntemos: «entonces ¿para qué preocuparse?»

Aunque una cosa es criticar el telos histórico ciego o las concepciones teleológicas de la naturaleza, otra cosa es ignorar el hecho de que el objetivo y el sentido —incluso un sentido auto-creado— son alicientes importantes de la actividad humana, especialmente de la actividad política. La asunción de que lo práctico-inerte es inevitable es una concesión a la idea persistente de la democracia liberal de que cualquier fervor revolucionario es un espanto que necesariamente se convierte en una ortodoxia y en una dictadura. Podríamos pensar que la posición liberal democrática fuera que alzarse contra los Reyes y los esclavistas —la Revolución francesa, la Revolución americana, la Revolución haitiana, entre otras— necesariamente producirá un mundo menos libre. (En cierto sentido, la crítica de la Escuela de Frankfurt a la sociedad industrial hace exactamente eso). El libro del pensador neoliberal Francis Fukuyama *El fin de la historia* (1992) encontró otra forma de resolver el problema. Fukuyama concibe el capitalismo

68. «El búho de Minerva solo emprende el vuelo a la caída de la noche» (Hegel, 1967: prefacio, p. 13).

69. Lo práctico-inerte también se ha descrito no como una refutación del estalinismo, sino como un rechazo de la burocracia. Para un complejo análisis de cómo la obra de Sartre capitula ante el estalinismo y a la vez lo desafía, véase Badiou (2007).

como el último estadio de la historia y por tanto como algo excepcional. El argumento de que nada bueno surge de la actividad revolucionaria nos lleva a dos bloqueos políticos: 1) un nihilismo total, que es ciertamente palpable en el mundo desarrollado hoy en día; y 2) una concepción de la política que se reduce a lograr lo máximo de nuestros breves aplazamientos de lo práctico-inerte. Esto último se reduce a la acción política para sí misma, a un completo nihilismo, lleno de festivales del amor hippies, desfiles, celebraciones, manifestaciones políticas que terminan en sí mismas, proyectos de arte, autoexpresión creativa, desarrollo personal, comidas colectivas, comunas, etc. Estos eventos pueden hacer que una vida deprimente merezca la pena, pero estas actividades no pueden transformar el sistema capitalista de producción.

Sartre no solo estaba respondiendo directamente a Marx. Su concepción del existencialismo se nutre de las ideas del marxista húngaro del siglo XX György Lukács y también intenta refutarlas. Lukács estaba analizando las cuestiones de la conciencia política en el punto álgido de la actividad revolucionaria bolchevique. Mientras que el pensamiento pluralista liberal se dedicaba a reflexiones etéreas, las cuestiones filosóficas que surgían dentro de las revoluciones intentaban resolver problemas urgentes. Las preguntas de Lukács se centraban en la relación entre la conciencia de clase y la historia, especialmente el problema de la brecha entre la historia material y la conciencia. Planteó que las propuestas más valiosas de Marx no era las proclamas de la ortodoxia de Kautsky, y sin duda tampoco el revisionismo de Bernstein, «débil kantiano», una posición antirrevolucionaria, sino más bien el método materialista dialéctico en sí mismo. Así para Lukács la crítica de las propias ideas de Marx seguiría siendo un pensamiento marxista, dado que la línea de investigación era el materialismo dialéctico. Una vez más —independientemente de si consideramos valiosa la obra de Lukács o no— podemos ver una apertura al rechazo de la crítica de la economía política de Marx dentro del propio marxismo.

Lukács planteó que la explicación naturalista de Engels de la dialéctica era incompatible con la idea de que el proletariado es el sujeto-objeto de la historia (Engels, *Anti-Dühring* y *La dialéctica de la naturaleza* en Marx y Engels, 1987a; Lukács, 1972). Según Lukács, el partido revolucionario se convierte en el aparato intelectual que *induce* la conciencia en la clase *en-sí-misma*. Las teorías de la concien-

cia política inducida se basan esencialmente en quién está haciendo la inducción, una agencia burocrática elitista o una vanguardia de activistas e intelectuales orgánicos inmanentes de la clase social. Sin embargo, ya sea externa o inmanente, la conciencia inducida es un rechazo de la propia epistemología del punto de vista. La conciencia inducida significa que estar en un lugar particular no garantiza la capacidad de interpretar la experiencia; más bien, solo la comprensión del punto de vista propio en relación con el conjunto puede producir un análisis acertado de la posición propia. Aunque es fácil burlarse de la idea de un liderazgo intelectual codificado, esto aborda una gestión que los que defienden la espontaneidad política no pueden abordar directamente: ¿cómo se produce la espontaneidad, y cómo lleva al cambio? Dado que las ideas principales directivas de cualquier período pertenecen a la clase dominante, ¿cómo supera el sujeto político los enfoques y los hechos ocultos de manera que pueda actuar? ¿Cómo sabe repentinamente qué hacer? ¿Cómo un sujeto amorfo sabe espontáneamente como reunir a diversos grupos y reconstruir las ciudades?[70]

Lo práctico inerte de Sartre analiza el problema del conocimiento inducido. Es imposible que el Estado se debilite (Lenin, 1992) porque el debilitamiento de la revolución *implica* el anquilosamiento del Estado. Para Sartre, el error de Marx y Lenin radica en su invención de la idea de la «dictadura del proletariado». La crítica de Sartre aquí no es tanto la idea de dictadura, sino la idea de que un grupo especial llamado proletariado deba dirigirla. Al marginar el papel del trabajo en la filosofía de Marx, Sartre se queda con un concepto de la revolución que solo está relacionado tangencialmente con la economía política. El proletariado se convierte en una metáfora de «cualquier persona» oprimida y la burguesía se convierte en el equivalente de un imperio del mal existencial. Esta remodelación del proletariado como un representante metafórico de cualquier población oprimida desplaza la política socialista de lo político a lo moral.

70. Alain Badiou ha abordado esta cuestión de una forma interesante: ser un sujeto de la verdad política es tener *fidelidad* a un evento mientras se trabaja para crear algo nuevo. La fidelidad a un evento implica ser capaz de representar y transmitir algo que es importante del evento pasado, no solo una recolección de hechos históricos sino una contribución que tenga un peso político real (Badiou, 2006; 2001).

La crítica estructuralista al existencialismo

El estructuralismo, especialmente el estructuralismo marxista de Louis Althusser, apareció como una respuesta al interés del existencialismo en la agencia individual. Su crítica se basa en una serie de puntos. Primero, desplaza al individuo humano de su lugar privilegiado en el centro del universo. La idea del Hombre, el protagonista consciente de la filosofía existencialista y de la fenomenología, plantea una dicotomía falsa entre el individuo y el mundo. Para los estructuralistas, la idea de que el propio pensamiento del sujeto consciente (y el sujeto era realmente un «él») le da la existencia parecía ridícula. Claramente, el *mundo* es anterior al individuo. Segundo, el estructuralismo estaba interesado en identificar lo invariante, las leyes y la infraestructura conceptual. Tercero, no estaba preocupado de forma explícita por la experiencia o el punto de vista humano; estaba interesado en las relaciones inconscientes entre términos dentro de un sistema. Cuarto, los estructuralistas, como los postestructuralistas que más tarde rechazarían su trabajo ampliando la lógica del estructuralismo hasta un punto de implosión, eran críticos con la historia la filosofía y la idea de sentido. El materialismo histórico estaría desde siempre manchado por las nociones hegelianas del progreso y de la flecha del tiempo.

Los estructuralistas desconfiaban del significado entendido como la correspondencia entre las palabras y el mundo; el significado estaba ubicado en las relaciones entre los conceptos. En este sentido, el estructuralismo cuestionaba toda la arquitectura del existencialismo: su mirada hacia adentro, su angustia, su moralidad política estoica. No todo se reducía a la búsqueda del hombre por el significado, la libertad radical de sus elecciones o sus sentimientos de alienación. Para Althusser, la ciencia sustituiría la filosofía —no la ciencia empírica de la industria, sino un nuevo tipo de pensamiento científico sistemático basado en una nueva lectura de Marx, que consideraba el interés de Marx por la alienación humana como un error de juventud que habría sido corregido con la publicación de *El Capital* (Althusser, 2006)—. Mientras que la publicación de los primeros textos de Marx sobre la alienación inspiraron a Sartre y a Marcuse, Althusser daba a estas obras —ahora disponibles nuevamente— el mismo peso que podrían tener los primeros textos sin publicar de un joven estudiante.

De hecho, para los estructuralistas el concepto mismo de Hombre era algo que debía ser abolido. Curiosamente el concepto de Mujer no fue abolido. Dado que aquellas personas organizadas bajo el término «Mujer» nunca habían sido sujetos de la historia, el estructuralismo estaba de acuerdo con de Beauvoir en que las mujeres no nacían, sino que se hacían; sin embargo, lo que hacía y deshacía a las mujeres siempre sería una ley estructural y no un desarrollo personal. Esto coincide con los marxistas porque era una crítica al individualismo del feminismo liberal, incluyendo su presión a las mujeres individuales para ser «revoluciones en un cuerpo».

La crítica postestructuralista al estructuralismo

Las personas que estudiaban a los pensadores más importantes del movimiento estructuralista desarrollaron profundas críticas a las teorías de sus profesores; su conjunto de obras empezó a conocerse como *postestructuralismo*. Más tarde, una variante del pensamiento postestructuralista llamada postmodernismo cuestionó el sentido de las condiciones de la vida post industrial en Occidente, especialmente las condiciones de su arte y su tecnología. El «post» en postestructuralismo, postmodernismo y postcolonialismo (véase «La crítica marxista queer al postcolonialismo» en el capítulo 3) refleja que la negación estaba incluida en cada teoría, que lo afirmativo no podía ser nombrado, que la historia había pasado. En su enfoque más radical, parafraseando al postmodernista Jean Baudrillard, el cuerpo del mundo está muerto y es solo una ilusión que la historia, como el pelo y las uñas de un cadáver, siga creciendo (Baudrillard, 1994, p. 116). En su enfoque más esperanzador, los «post» son articulaciones de supervivencia: supervivencia a la colonización, supervivencia al Holocausto, supervivencia a la máquina burocrática en expansión de la vida contemporánea. La filosofía post desprecia la creencia, el compromiso, y, como dice Alain Badiou, «la pasión de lo real» (Badiou, 2007) como algo que inexorablemente lleva al terror. De igual modo, es escéptico sobre la posibilidad de la experiencia concreta, y se dirige hacia el lenguaje y la imagen como los lugares secretos de poder donde la experiencia es distorsionada por poderosos líderes invisibles. Dado que el postestructuralismo y el postmodernismo influyeron directamente

en los principales impulsores de la teoría queer, ahora vamos a analizar a tres de sus más importantes teóricos: Derrida, Foucault y Lyotard.

Derrida y la deconstrucción

Con la publicación de *De la gramatología* en 1967 Jacques Derrida puso en cuestión nada más y nada menos que el conjunto del canon occidental, desde Platón hasta la fenomenología. La crítica principal de Derrida fue hacia lo que él llamó la metafísica de la presencia; sin embargo, su crítica de la metafísica era sustancialmente diferente de la crítica fenomenológica. Derrida no solo era crítico con las preguntas ontológicas —preguntas sobre si los objetos de nuestra experiencia existen independientemente del pensamiento—; él, cómo los estructuralistas antes que él, se sentía molesto por ese humanismo que solo mira al ombligo de la filosofía. Con el término «metafísica de la presencia» Derrida se refería a: 1) el sentido de auto-presencia detrás del *cogito* de Descartes, así como la lógica atribuida al cógito (logos); 2) el privilegio de la filosofía occidental de la voz sobre la escritura por medio de la figura de Sócrates (lo que él llama fonocentrismo); y 3) la obsesión con el falo. En otras palabras, la metafísica de presencia puede resumirse con el neologismo de Derrida *falogocéntrico*, un adjetivo que connota lo que se puede describir de forma simple «como una arrogante mente masculina que está obsesionada con su propia existencia y el sentido de empoderamiento que obtiene de escucharse hablar a sí mismo».[71]

En contra del falogocentrismo, Derrida quería privilegiar la escritura sobre el discurso. Por escritura Derrida no se refiere al acto empírico de escribir sino a la interconectividad del lenguaje como un conjunto, o *intertexualidad*. Al privilegiar la escritura sobre la voz podemos ver aquí la *huella* (para usar otro término de Derrida) de la influencia del estructuralismo. Pero Derrida critica el estructuralismo de tres maneras importantes: 1) rechaza el valor de las oposiciones binarias, que los estructuralistas valoraban por su propiedades aparente-

71. Se podría plantear que el falogocentrismo, como concepto, es transmisógino porque identifica el falo como un signo de la masculinidad. También se podría plantear que Derrida intenta mostrar ese presupuesto creando el concepto.

mente estables, parecidas a leyes; 2) plantea que las palabras están *bajo el borrado*, un concepto que desarrolló a partir de la fenomenología de Heidegger y del psicoanálisis; y 3) en vez de aceptar las relaciones estructurales como si tuvieran un poder explicativo o un valor científico, Derrida inventa el concepto de *différence*, donde las relaciones entre los términos son resbaladizas y la diferencia implica un interminable desplazamiento del sentido; por tanto, la interpretación es un proceso infinito y ni siquiera un análisis de las relaciones entre términos aporta verdades estables. Más aún, para Derrida el lenguaje es una especie de prisión que no tiene relación con las cosas a las que se refiere. Las palabras no se corresponden con el mundo, solo se corresponden entre sí. O, como se suele expresar: «no hay un afuera del texto». Esta crítica del estructuralismo y de la fenomenología se realiza por un procedimiento retórico que él llama deconstrucción. La deconstrucción implica una lectura atenta de una red de signos —o, el lenguaje de la deconstrucción, el *texto*—. El trabajo del deconstruccionista es señalar los momentos en los que la sobredependencia del texto en la lógica amenaza con un colapso total del sentido, donde aparecen la ambigüedad y lo indecidible, donde las oposiciones binarias se afirman a sí mismas con una agresividad que esconde una inseguridad del autor.

Derrida plantea que toda la lógica se basa en estos binarismos organizados de tal manera que el segundo término es siempre un negativo subyugado por el primero: naturaleza/cultura, bien/mal, positivo/negativo, hombre/mujer, joven/viejo, arriba/abajo, caliente/frío. La deconstrucción es una práctica que busca mostrar cómo el primer término necesita del segundo para su identidad. Este aspecto de la deconstrucción reescribe la famosa dialéctica de Hegel del amo y el esclavo. Como plantea la parábola de Hegel, mientras que el amo se considera un hombre hecho a sí mismo, el esclavo internaliza su propia insignificancia, hasta que un día el esclavo se da cuenta de que el amor no es nada sin él, que el amo es como un niño incapaz de cuidarse a sí mismo, que depende completamente del saber hacer de los demás para su supervivencia. En la dialéctica de Hegel, esta situación se resuelve cuando el esclavo logra un sentido más profundo del yo y respeta el valor de su propio conocimiento. Por supuesto, Marx cambio la dialéctica del amo-esclavo por una dialéctica materialista. En la versión de Marx de la historia, el amo y el esclavo comienzan

en la misma posición, como en el marco hegeliano; sin embargo, una vez que el esclavo se da cuenta de lo absurdo de la situación, resuelve el dilema abandonando al amo y dejando que se busque la vida para cocinar su comida y limpiar sus zapatos. Pero para Derrida no hay dialéctica, solo aporía, una permanente danza del lenguaje que nunca se resuelve en un significado estable. La deconstrucción señala como el término privilegiado en el binarismo, funciona invirtiendo la relación. Ahora, el de abajo domina al de arriba, lo inferior se eleva sobre lo superior, lo negativo es más valioso que lo positivo, *la ausencia descentra la presencia*. El punto central de la deconstrucción es hacer el trabajo de invertir los binarismos, o en el lenguaje de las pegatinas de coche, «subvertir el paradigma dominante». Esta tarea se logra por medio del proceso de deconstrucción. El problema de la deconstrucción, por supuesto, es que, si el de abajo consiguiera realmente dominar al de arriba, paradójicamente se convertiría en el nuevo «de arriba».

El proceso comienza con una detallada lectura de un texto dado en busca de huellas que desestabilicen su significado estable. El borrado nunca es completo; una huella de lo que un autor intenta suprimir siempre permanece. Aquí Derrida se refiere a la noción freudiana de palimpsesto, donde cuando uno escribe en una superficie blanda, una impresión casi invisible de la palabra permanece debajo de la página. Esto es algo típico de la trama de las historias de detectives. El detective encuentra un cuaderno con una página arrancada y frotando suavemente con un lápiz aparece la pista escrita de la página eliminada. En esta metáfora, los psicoanalistas y los deconstructivistas son como detectives que conocen las técnicas apropiadas para leer la huella. Una forma sencilla de entender el «bajo el borrado» es el experimento de la psicología pop «intenta no pensar en un elefante rosa». Tan pronto como las palabras «elefante rosa» aparecen, la orden de «intenta no pensar en» se anula, no podemos evitar pensar la imagen del elefante que nos han pedido no imaginar. Esto sugiere una ambigüedad radical en el lenguaje. Las palabras contienen huellas de sus opuestos. Del mismo modo, las palabras están afectadas por sus relaciones con otras palabras en una secuencia gramatical dada y en un sentido metafórico más amplio. Cuando Alexander Pope dice «la esperanza brota eterna», la palabra «eterna» está condicionada por los términos «esperanza» y «brota», donde «brota» nos trae imágenes de

la primavera[72] y de la prosperidad; además el sarcasmo del poema está también a menudo «bajo el borrado» dado que toda la cita es «la esperanza brota eterna en el pecho humano; el hombre *nunca es*, pero siempre es bendecido». Para Derrida no existe un lenguaje inequívoco. Las consecuencias políticas de esto son muy significativas.

El hecho de que el lenguaje contenga un subtexto no es en sí mismo hostil a la dialéctica materialista marxista. Sabemos que cuando Nikos Michaloliakos de Amanecer Dorado insiste en que él no hace el saludo de Hitler, sabemos que el subtexto es que es muy probablemente esté saludando a Hitler. Slavoj Žižek a menudo cuenta la historia de que a mediados del siglo XX los membretes de la Unión Soviética mostraban unos perfiles idolatrando a Lenin y Stalin, pero después del discurso secreto de Kruschev, cuando se revelaron los crímenes de Stalin, el membrete de Lenin-Stalin fue reemplazado por un doble perfil de la imagen de Lenin. Aquí podríamos decir Stalin está «bajo el borrado», dado que la segunda imagen de Lenin es una clara referencia a Stalin. Pero el mero *señalamiento* de la ironía o la equivocación no es el objetivo de la deconstrucción —para los deconstruccionistas no hay un lenguaje inequívoco—, lo importante es revelar como la ambigüedad debilita la autoridad.

La idea de Derrida de que no hay un lenguaje inequívoco es profundamente problemática para la política marxista. Una cosa es decir que la palabra «primavera/brotar» [*spring*] tiene connotaciones equivocas en un poema. Los poemas, como los chistes, no son argumentos o declaraciones; usan el equívoco con fines estéticos. Pero la equivocación tiene serias consecuencias en el discurso político. En la deconstrucción el lector es el escritor, el autor está condenado. En este sentido, la deconstrucción, como forma de escepticismo radical, no solo subvierte el paradigma dominante, lo subvierte *todo* —el dominante y el dominado por igual— y eleva la subversión en sí misma a una ética politizada. Pero la permanente demora de todo sentido último parece estar influida por una especie de distancia psicológica de los textos examinados. Por ejemplo, podemos construir el sentido de una novela donde la protagonista es acosada sexualmente por el hijo de un rico empresario, pero el problema surge si estamos en un jurado

72. Por los dos significados de la palabra «spring» (brotar y primavera). *(N. del T.)*

y estamos leyendo las explicaciones de una acusación en una denuncia donde una trabajadora en realidad ha acusado al hijo del jefe de violación. Aquí el lenguaje realiza una tarea; no es solo una descripción. Podríamos «deconstruir» ambos documentos y podríamos intentar encontrar brechas en su lógica que cuestionarían las alegaciones de «veracidad» de cada documento. Si vemos a la acusación y a la defensa en el estrado, tendremos los «textos» del lenguaje corporal para añadir a la lista de signos abiertos al análisis. ¿Pero qué significa denominar a la interacción entre la trabajadora y el hijo del jefe un *texto* en sí mismo? ¿Estamos cómodos si decimos que no hay una interpretación correcta o equivocada de *ese* texto? Un tercer escenario revela un conflicto más profundo. Supongamos que somos la trabajadora agredida. Cuando decimos «no», ¿nuestra declaración está abierta a interpretación? ¿Nuestras palabras, como el Aquiles de Zenón, nunca llegarán a su destino, perdidas en un infinito juegos de «discursividad» interactiva? Por supuesto, podemos insistir en *nuestra* interpretación de nuestras palabras, pero siempre habrá una posible interpretación diferente a esa noción «eurocéntrica» de verdad objetiva. La interpretación del hijo del jefe de nuestro «no» como un «sí» sería simplemente una interpretación más. Esto no es nada nuevo para las mujeres. La auto-deconstrucción es ya algo esencial en la infancia de las jóvenes. Las chicas son educadas para ser amables, indirectas, pero también son educadas para internalizar esta indeterminación como un fallo personal.

El escenario anterior no pretende acusar a los deconstructivistas de despreciar de forma insensible la agencia de las víctimas de violencia. De hecho, por el contrario, la deconstrucción está muy preocupada por la inestabilidad de la lógica para abordar lo indescriptible. La incapacidad del lenguaje para capturar la memoria, la nostalgia, el dolor, las alucinaciones y el terror sublime del desastre son temas recurrentes. Cuando los derridianos dicen que no hay nada por fuera del texto, no quieren decir que la conciencia del fenómeno sea algo imposible. Supone más bien decir que el lenguaje no se puede referir a algo que esté por fuera del lenguaje. Esto no significa que no ocurra nada extralingüístico o que sea irrelevante. Significa que no puede ser representado o conocido. Si nos permitimos pensar en la intención del autor, podemos fácilmente señalar que el propio Derrida es un judío francés de mediados de siglo qué está lidiando con el espectro del Ho-

locausto. De modo que cualquiera que sea la crítica a la deconstrucción que queramos hacer, un ataque *ad hominem* sobre el cruel relativismo de los deconstructivistas distorsiona las buenas intenciones del proyecto. La deconstrucción, junto con la teoría psicoanalítica, a menudo valoran lo fragmentario y cuestiona el lenguaje que resulta de la opresión. Mientras que la lógica occidental categoriza a las histéricas y a las malas mujeres como ilógicas e inferiores para el pensamiento filosófico, la deconstrucción abre un espacio para la *écriture feminine*.

Vemos que el proyecto de la deconstrucción responde de diversas formas al escenario de la tercera trabajadora, aquella que dice no al hijo de su jefe. Una forma como el deconstructivismo podría responder al problema de un «no» equivoco sería centrarse en la explicación del hijo del jefe como un «término privilegiado» en el binarismo, donde la jerarquía misma inscribe la violencia. En otras palabras, lo que diga o no la trabajadora es irrelevante porque las trabajadoras están fuera del discurso hegemónico; los fragmentos discursivos del hijo del jefe van a mezclarse con lo que él quiera, porque es el hijo del jefe. El hecho de que el discurso de la trabajadora no sea el texto en cuestión podría incluso darnos un consuelo —la violencia que ha sufrido no era el resultado de su incapacidad de hacerse entender—. Claramente, este escepticismo también significa que, aunque el hijo del jefe tiene derecho a su propia interpretación, esta siempre estará también abierta a la duda, debilitando el deseo de la clase dominante de transformar sus interpretaciones en leyes objetivas.

Mi desacuerdo aquí sin embargo es que *yo creo que un lenguaje inequívoco sí es realmente posible*. ¿Y si el celebrado lenguaje elíptico de la mujer loca no fuera una crítica poderosa del falogocentrismo, sino un efecto de que el «no» inequívoco de ella siempre es convertido perversamente en un «sí»? ¿No será el lenguaje poético de la mujer loca un lenguaje en el que el recurso a la lógica le ha sido negado tan sistemáticamente que la hablante ha recurrido a una forma indirecta de comunicación? El feminismo contemporáneo usa el término «hacer luz de gas»[73] para identificar el acto de hacer que una persona sana

73. El término viene de la obra de teatro de Patrick Hamilton *Gas Light*, que fue llevada al cine de Hollywood por George Cukor en 1944. En la historia, un hombre hace que la luz de gas parpadee para hacer creer a su esposa que está loca, para poder echarla de su casa y buscar un escondite secreto con joyas.

parezca loca a ojos de los demás, y para sí misma. Esto por supuesto no es solo una cuestión del discurso de las mujeres. Cuando Michael Brown le dijo «¡no dispare!» al policía que le mató estoy bastante segura de que lo dijo porque no quería que le dispararan. Que él levantara las manos era un refuerzo no verbal a su deseo de que no le dispararan. Creo firmemente que este deseo puede ser comunicado de forma inequívoca. Es precisamente la negación de estas demandas racionales tan simples lo que provoca un malestar social. El problema aquí no es la lógica en abstracto, sino las condiciones en las que se define esta lógica. Una cosa es decir que el lenguaje poético de las personas traumatizadas merece una escucha de la filosofía, y otra cosa es decir que el lenguaje es por naturaleza equívoco o que el lenguaje del trauma es siempre más auténtico que el discurso directo. La deconstrucción, por tanto, como las cosas que deconstruye, tiene su propio momento de colapso bajo su propia lógica, por su propio método de coherencia interna. (Incluso Derrida señaló que sus ideas habían sido subvertidas por el mundo académico de Estados Unidos para apoyar la dominación institucional).

Lyotard y la gran narrativa

En los años 80 comenzó un debate sobre las sensibilidades sociales del capitalismo avanzado a partir de la publicación del libro de Jean-François Lyotard *La condición postmoderna*. El término postmoderno tiene varias capas. Se refiere al ascenso del poder tecnocrático y la ética problemática de la pura eficiencia También se refiere a las sensibilidades estéticas de ese mundo, el distanciamiento del modernismo en el arte y la arquitectura y el distanciamiento del razonamiento de la Ilustración. Es verdad: el bricolaje, el pastiche, la repetición y lo kitsch en el arte y la arquitectura han remplazado a finales del siglo XX el refinado diseño de la arquitectura modernista.; la vida estética de la pintura en los museos fue sustituida por los objetos de consumo de los centros comerciales. La fascinación con New York, París, El Cairo y el cosmopolitismo de la era moderna se transformó en una fascinación con sus imitaciones en Las Vegas. Disneylandia se convirtió en el modelo de la vida cotidiana. La ironía, el sarcasmo y la sorna sustituyeron las reivindicaciones ingenuas de la autenticidad. La noción de

condición postmoderna se deriva de lo que los marxistas de la Escuela de Frankfurt Adorno y Horkheimer llamaban la *industria de la cultura*, y lo que Herbert Marcuse denominó *unidimensionalidad*, el sentimiento de que la vida contemporánea en los centros de la acumulación de capital es plana y vacía, salpicada por estallidos de violencia e intensidad; es fácil ver cómo la obra temprana de Marx sobre la alienación resuena en estas ideas.

Lyotard plantea que la sociedad postmoderna se deriva de la racionalidad de la Ilustración, en particular del cambio del sentido narrativo de la explicación científica. La verdad es desplazada por la eficiencia y por la legitimación burocrática. Irónicamente, este discurso científico está basado en una perversión de la propia narrativa, según algo que Lyotard llama *las grandes narrativas*. Una gran narrativa es una historia global o una explicación de cómo funciona el mundo. Mi explicación anterior del desarrollo del capitalismo sería un ejemplo de este tipo de narrativa. Según Lyotard, todas las grandes narrativas fortalecen la dominación ideológica. Afirma la existencia del concepto platónico de la mentira noble, aunque a la vez moralmente lo rechaza. Las grandes narrativas incluyen las explicaciones religiosas a las cuestiones existenciales, pero sobre todo Lyotard está utilizando a Nietzsche para atacar a Marx acusándole de hegelianismo.

El ataque de Lyotard a Marx no es un argumento sobre la teoría del trabajo, o el valor de cambio. Para Lyotard, los pecados de Marx comenzaron con su conexión con la filosofía de Hegel. La lógica hegeliana es un puntos de vista de la historia idealista (espiritual) y progresivo, basado en la percepción de los preceptos de la piedad cristiana, donde tanto la verdad como el propio Dios se desarrollan en el tiempo y donde la resolución de las contradicciones conceptuales lleva la verdad hacia un absoluto. La idea de Hegel de «hacia adelante» tiene connotaciones teleológicas —la historia se mueve hacia adelante como un espíritu desplegándose en un intento por mejorarse a sí mismo—. Marx tomó la reforma lógica de la dialéctica de Hegel y la aplicó a la organización material de la sociedad: los fuerzas sociales entran en conflicto y este conflicto mueve la historia hacia adelante en términos materiales. Es difícil refutar —sin un escenario de ciencia ficción donde unos amnésicos repueblan la tierra tras una devastación por un cataclismo— la afirmación de que no es probable que la

historia humana vuelva atrás, a una sociedad de cazadores recolectores sin ningún recuerdo de las técnicas agrícolas o de la manufactura textil.

Ciertamente tenemos un interés ficcional en describir los regresos potenciales a esos estados, pero son *ficcionales*. E incluso cuando imaginamos estos escenarios distópicos, nunca son regresos a las relaciones sociales del pasado, sino que a menudo son visiones futuristas, postapocalípticas de formas antiguas de organización social que sirven como comentario sobre las condiciones presentes. En otras palabras, podríamos fantasear sobre un orden neo-feudal donde amos robóticos dominan y fuerzan a los humanos a servirles, o sobre un mundo postapocalíptico de cazadores-recolectores que se mueven de ciudad en ciudad saqueando farmacias y supermercados, pero nunca imaginamos un futuro que sea una réplica exacta de, por ejemplo, la guerra de independencia de México contra España. Cuando nos imaginamos participando en esto último, por lo general es por medio de una máquina del tiempo con la que *volvemos* al lugar y al momento exactos. No vamos al futuro con nuestra máquina del tiempo y encontramos el pasado. Sabemos intuitivamente que la flecha de la historia se mueve en una dirección. Incluso si hay elementos del pasado incorporados en el futuro, estarán incorporados de una forma que habría sido imposible en el pasado.

En la visión de Lyotard, lo que yo he planteado aquí antes estaría en la categoría de una gran narrativa. No hay una «historia humana» moviéndose en el tiempo; solo hay explicaciones locales e individuos interactuando, pequeñas narrativas que aspiran a liberarse de la imposición de ideas como el tiempo histórico, la ciencia y el progreso. Las narrativas de la emancipación son especialmente peligrosas desde el punto de vista de Lyotard. La guillotina siempre lleva al gulag. Marx inexorablemente lleva a Stalin. Las narrativas de emancipación son herramientas del Estado. Son una excusa para la tiranía de este nuevo régimen tecnocrático. Aquí una vez más vemos el temas de lo *práctico inerte* de Sartre: cenizas a las cenizas. Como se ha mencionado en el apartado anterior, este nihilismo refleja la visión del mundo democrática liberal. Entonces ¿qué hacemos para oponernos a esa tecnocracia distópica? La solución de Lyotard es un fatalismo generalizado: rechaza las llamadas a una liberación política, se centra en pequeñas narrativas y en la diversidad de la comunidad local, persigue intensi-

dades estéticas, rechaza la ciencia y la universidad, y se opone a los expertos. Ninguna de estas soluciones desafía al capitalismo como sistema económico. Lyotard reivindica un retorno al lugar de la vida preindustrial, pero también al uso irónico, placentero, de la tecnología. Quizá la mayor contradicción del pensamiento de Lyotard es que dicho pensamiento es también una nueva gran narrativa, la nueva explicación de la sociedad moderna.

Esta llamada a rechazar las grandes narrativas afecta las políticas sobre el género en diferentes formas. La inconmensurabilidad de las narrativas significa que las políticas sobre el género en Texas, San Francisco y Tokio no se pueden conectar realmente. Esto no quiere decir que las situaciones políticas de las personas con géneros o sexualidades diversas sean diferentes, sino que estas diferencias son *inconmensurables*. Sería sorprendente si pidiéramos que las demandas de las mujeres cis en la China rural fueran indistinguibles de las de las mujeres trans de Londres. Las demandas políticas se sitúan en la historia material real. Pero este argumento no equivale a afirmar que estas demandas son necesariamente inconmensurables. Por ejemplo, si la inconmensurabilidad es real, entonces solo porque las personas queer quieran ser tratadas con respeto en Estados Unidos no podemos asumir que las personas *kuchus* en Uganda deseen lo mismo. Es arrogante pensar que hay una figura universal de una persona que quiere o que no quiere ser tratada con respeto. Quizá hay comunidades enteras que disfrutan de la violencia y el desprecio. Bienvenidos al cutre argumento del relativismo. En la política postmoderna, asumir la solidaridad en realidad es considerado algo precursor de la opresión tecnocrática. Desde este punto de vista, debemos ser tan locales y específicos como sea posible y debemos luchar por una soledad de autodesarrollo, como la de una mónada.

Foucault y el poder poderoso del poder

Foucault es sin duda un precursor clave del pensamiento queer. Su rechazo del análisis histórico global en favor de los rincones olvidados de la historia estableció las bases para la investigación de las vidas queer. Las personas de género no normativo han estado siempre a la sombra en el arcoíris de la historia. El método genealógico de Foucault

plantea centrarse en los márgenes, en las excepciones que *cuestionan* la norma.

El análisis histórico tradicional comienza en el pasado y muestra cómo el presente se desarrolla a partir de allí. En cambio, la genealogía toma un concepto y lo rastrea hacia el pasado hasta que descubre un problema, una ruptura epistemológica con el pasado que explica el presente. El interés de Foucault reside en la capacidad de los cambios epistémicos para cambiar el sentido estable del presente. Lo que hace que el pasado sea diferente del presente no es necesariamente relevante para Foucault. Lo que es relevante es el hecho de que este cambio es posible. Dado que hay una interrupción entre el pasado y el futuro, debe haber a lo que genere la apariencia de estabilidad social aquí y ahora. Foucault rechaza las explicaciones marxistas clásicas de la ideología, aunque sus últimas obras muestran la influencia del concepto de Louis Althusser de los aparatos ideológicos del Estado. Foucault escribe como si hubiera una especie de abismo misterioso que genera el presente social. El fantasma contra el que lucha aparece finalmente en sus últimas obras, *La arqueología del saber, Vigilar y castigar*, y los 3 volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. El nombre de ese fantasma es el poder.

El objetivo político de Foucault es legitimar los discursos que han sido silenciados, o hacer visible lo oscuro con el fin de transformar nuestro sentido del presente. Pero no solo plantea una nueva técnica de estudio (o, más exactamente, una mera revisión del concepto nietzscheano), plantea que el análisis histórico lineal, que se mueve hacia adelante, es parte de un error moral e intelectual que ha creado previamente estos espacios de personas y categorías invisibilizadas. Foucault está interesado en la forma y la función de las burocracias. El hecho de que las democracias occidentales y los proyectos revolucionarios fallidos en el Este fueran burocracias altamente estructuradas sin duda tuvo una influencia en él. Sin embargo, el proyecto de Foucault no es en absoluto un intento de pensar por medio del legado de la Revolución rusa o de cualquier otro paradigma marxista. De hecho, su trabajo no pertenece ni a la izquierda ni a la derecha.[74] En su

74. Véanse los debates actuales sobre la relación de Foucault con el neoliberalismo, con algunos académicos que consideran que su obra se presta claramente a lecturas neoliberales y que sus obras finales tiene una fuerte vertiente liberal (Zamora, 2014a:

lugar, localiza el problema de la violencia disciplinaria burocrática en un poder que requiere la erradicación de la diferencia y la creación de «otros» con el fin de perpetuarse a sí mismo. El poder margina. El poder desea —el poder en sí mismo tiene una voluntad de poder—. El poder se distribuye a través de toda la sociedad por medio de jerarquías estructuradas por el poder. Pero el poder para Foucault no es represivo, no restringe la libertad. Para Foucault el poder es *productivo*. Produce sujetos, les fuerza a internalizar su disciplina, no condena a los sujetos al silencio, sino que les fuerza a confesar. Esto quizá se expresa mejor y de forma más brillante y sucinta en el análisis que hace Foucault del panóptico, una prisión con una torre de guardia en el centro capaz de ver a todos los prisioneros en todos los momentos, pero donde la línea de visión del guardia está oculta, de manera que el prisionero no está seguro de si el guarda está observándole o no, lo que hace que el prisionero se auto-discipline. El interés de Foucault aquí es que cuando la disciplina social se internaliza, la violencia se hace necesaria para mantener el orden; y de hecho este es el tipo preferido de disciplina en el Estado moderno. (Sin duda hay alguna evidencia empírica de esto último en la ideología de la eficiencia productiva).

Pero ¿qué es este «poder»? Foucault da algunas ideas sobre el término. Él habla del poder judicial, del poder estratégico, del poder disciplinario, del biopoder. De hecho, Foucault tiene una visión nominalista del poder, lo que significa que no hay una forma universal del poder, sino solo ejemplos locales del poder. Pero ¿qué es el poder? Si desglosamos los mecanismos disciplinarios del panóptico de Foucault encontramos que el poder se concentra en la forma del Estado, y luego disciplina a sus órganos-trabajadores simbolizados aquí por los guardias de prisiones, quienes después transmiten el efecto del poder a los prisioneros. Los prisioneros se disciplinan a sí mismos y si se les liberara, continuarían difundiendo esta disciplina a los demás. El proyecto político foucaultiano, por tanto, es que cada individuo analice cómo ha sido disciplinado por el poder, para rechazar esa disciplina y para promover un rechazo del poder en los demás. Cada cuerpo individual resiste el poder colonizador… del poder.

2014b), mientras que otros señalan que la relación de Foucault con el neoliberalismo existe sin que haya necesidad de recurrir al liberalismo (Lemke, 2009).

Pero ¿esta metáfora política en realidad no es anterior a Foucault? Me vienen a la mente dos películas clásicas de Hollywood, *La masa devoradora y La invasión de los ladrones de cuerpos*. En *La masa devoradora*, un monstruo amorfo e imparable devora a los ciudadanos y aumenta su tamaño al incorporarlos dentro de sí. Con un giro algo distinto de la historia, en *La invasión de los ladrones de cuerpos* los extraterrestres utilizan los cuerpos humanos como vainas productivas. Estas «personas vaina» son idénticas físicamente a sus antiguos yoes, pero se han convertido en zombis sin cerebro que sirven a las fuerzas extraterrestres. Las personas vaina permanecen en su forma humana y colectivamente imponen una existencia extraterrestre a los demás. El poder les disuelve en su masa (la masa devoradora) o les coloniza y establece una falsa conciencia (las personas vaina). En otras palabras, la lección política de Foucault coincide con el cine de la guerra fría estadounidense. Los poderes extraterrestres en *La masa devoradora y La invasión de los ladrones de cuerpos* son por supuesto símbolos del comunismo y agentes comunistas respectivamente. El comunismo es presentado como un proyecto diabólico que disuelve la agencia humana y la diferencia individual, masificándolo todo en un colectivo de pesadilla donde los individuos humanos, preciosos y únicos, son sacrificados por el bien del conjunto. Aquí encuentro acertadas las acusaciones sobre el conservadurismo de Foucault; los planteamientos políticos de Foucault, a pesar de su pátina radical, no necesariamente suponen una ruptura epistemológica con la ideología liberal. Vemos sujetos foucaultianos por todas partes, ya sea huyendo de los comunistas, de los nazis, de las brujas, de los zombis, de los satanistas, de las amas de casa androides, o de las pandillas de «chicas malas» del instituto. De hecho, en la cultura estadounidense, la metáfora del individuo solitario luchando para resistir la presión de un colectivo inhumano siniestro es difícil de evitar. Pero esta analogía no es del todo correcta. Para Foucault no somos individuos de la Ilustración soberanos resistiendo a una fuerza colonizadora. Siempre estamos ya colonizados por el poder, siempre hemos sido sus sujetos. La secuela del cine de horror de ciencia ficción es una analogía mejor para la crisis política descrita anteriormente. Películas que se llamaran *Escapar de la masa devoradora* y *El alzamiento de los cuerpos robados* funcionarían mejor como paralelismos, películas en las cuales los órganos y las células del poder se despiertan y comienzan, de forma inmanente, procesos de

resistencia personal. Como consecuencia lógica, las últimas obras de Foucault se centran en el cuidado de sí.

La condición postmoderna

El postestructuralismo, interpretado de forma amplia, es la expresión teórica de un vago comunitarismo anti-autoritario. La variante izquierdista de esta tendencia se opone al poder burocrático del Estado, a la corrosión comercial de la vida intelectual y a la alienación de las personas entre sí y respecto de la tierra. La variante derechista de esta tendencia, bien representada por las emisoras de radio de programas «patrióticos» en Estados Unidos, denuncian lo que llaman (curiosamente) *corporativismo*, una sociedad dominada por grandes corporaciones multinacionales.[75] Este corporativismo ha sido caracterizado de forma alternativa como una amenaza comunista o fascista a la democracia liberal. En oposición a este corporativismo comunista fascista estilo masa devoradora, con tiendas de grandes cajas, fábricas internacionales invisibles y siniestras regulaciones de moneda, el comunitarismo de derechas de hoy en día representa el ideal del capitalismo genuino. Esta melancolía (blanca) por el pasado tiene nostalgia de la pérdida de las granjas familiares, las tiendas regentadas por familias en la plaza del pueblo, y la cohesión social (lo que se conoce también como valores familiares). Esta nostalgia se hace palpable con el concepto de nación: la bandera simboliza la pertenencia y el confort de un conjunto de normas y costumbres reconocibles, y por tanto fácilmente asumibles. La expansión de este anhelo reaccionario es instructiva en dos sentidos. Primero, significa que hay una desafección masiva con el capitalismo en general y con la sociedad neoliberal en particular, no solo entre los progresistas; incluso entre las mayores fanáticos del sistema, debe poder culparse a alguien de los efectos sociales del capita-

75. Corporativismo significa un sistema político en el que el trabajo y el capital trabajan juntos como el cuerpo de la nación contra contaminantes internacionales, por ejemplo, el fascismo. Pero en la política populista americana es un término que significa algo así como la dominación de la sociedad por empresas multinacionales, en oposición a la primacía de los pequeños negocios familiares que se preocupan por su comunidad. En otras palabras, el significado popular de corporativismo es exactamente lo contrario del significado real de la palabra.

lismo, ya sea a la modernidad (Bell, 1996: especialmente la parte 1) o al «sindicato de pobres-inmigrantes-negros-musulmanes-homosexuales» (la masa devoradora temida por el movimiento social conservador de Estados Unidos). Segundo, significa que se conoce muy poco de los mecanismos del capitalismo de producción y de sus efectos sociales.

Conclusión

Este capítulo ha sido una visión general del panorama de los retos y los debates dentro de la historia marxista que llevaron a repensar la dialéctica marxista y al posterior borrado postestructuralista de esta dialéctica. El desastre del estalinismo provocó un replanteamiento del proyecto revolucionario cuando las políticas callejeras de la Nueva Izquierda identificaron nuevos sujetos políticos que parecían trascender la clase social. La teoría queer —en sus representaciones académicas y populares— se desarrolló dentro de este ecosistema intelectual. Superficialmente, estos nuevos movimientos sociales parecían ser una crítica a la política marxista, porque eran críticos con el protagonista «Hombre del Martillo», el proletario del siglo XIX y de principios del siglo XX. La combinación del borrado de Marx y la fascinación postestructuralista con el texto y la imagen ha producido una extraña especie de doble conciencia sobre el género y la clase social. Todo el mundo sabe que mujeres y niñas en Asia y en Latinoamérica están fabricando toda la ropa del mundo, los tejidos, los juguetes y los aparatos electrónicos. Pero cuando alguien invoca el poder de las personas trabajadoras, el reflejo instintivo de las personas feministas y queer a menudo es negar con la cabeza, o agitar el puño —¡no sustituyas los debates sobre las políticas del género con los debates sobre el hombre del martillo!—. Pero una gran parte de aquellas personas que tenía sus manos en las palancas de la producción son los mismos sujetos políticos a los que se dirigen el feminismo y la teoría postcolonial: las mujeres del Sur y del Oriente global. El trabajo ha sido mundializado y feminizado. La política feminista, la política queer y la política trans no son ajenas a estos debates, porque las mujeres, las personas queer y las personas trans no están fuera del sistema económico global.

El objetivo de este libro es el desarrollo de una política feminista, queer y trans inclusiva, materialista e internacionalista, basado en el pensamiento fundamental de Marx sobre la economía política: el capitalismo funciona por medio de la expropiación de la plusvalía a partir del trabajo. Esta verdad económica básica ha sido o evitada, o abandonada, u olvidada. Debido a este abandono, el capitalismo aparece en la política contemporánea como una maldición espiritual inefable que pesa sobre el mundo, que lo llena de chucherías producidas en masa para encandilar y distraer a las masas sin rostro. Los bienes de consumo son tratados como el mensaje indescifrable de fuerzas misteriosas. Pero el antídoto de la fetichización de la mercancía es comprender cómo funciona el capitalismo de producción. Cuando descorremos la cortina no encontramos al Gran Oz, encontramos redes de trabajo procesando minerales, tierra, agua, no con el fin de crear cosas útiles, no con el fin de engatusar a las masas, sino simplemente para el beneficio de los capitalistas. Aunque está bien teorizar una hipótesis comunista basada en un igualitarismo radical, si no se conecta la desigualdad con el capitalismo de producción es fácil para los anticapitalistas encontrarse perdidos en proyectos liberales irrelevantes que *parecen* promover la igualdad, como el timo de las microfinanzas o promover la producción local.

El fenomenólogo Emmanuel Lévinas basa la ética en «el rostro del Otro» (Lévinas, 2011, pp. 187-219). Este es un modelo ético básicamente defectuoso para las relaciones sociales capitalistas. El capitalismo obliga a interactuar a miles de millones de personas sin rostro: el Otro es siempre sin rostro. La solución humanista liberal de «comprar localmente» es un intento de mantener una ética del rostro: «no puedo ser ético contigo si estás lejos, si al menos pudiera ver tu rostro». Una vez más el error aquí es que la ética reemplaza la política. Pero la política no puede ser desvinculada de la economía. El igualitarismo no puede prosperar sin entender los mecanismos actuales de la desigualdad. Para desmitificar las realidades económicas con las que funcionamos es necesario analizar la producción de beneficios dentro del mercado real y el trabajo que mantiene los procesos de producción.

Aunque la equivocación aparece como algo juguetón en el canon postestructuralista, promueve un debate político. Estas equivocaciones a menudo vienen envueltas en una abstracción. Del mismo modo

que una mercancía puede tener un valor de uso o un valor de cambio dependiendo de cómo se emplea en situaciones concretas, el significado político cambia según el contexto. Y la abstracción puede tapar multitud de pecados.[76] Por ejemplo, el concepto de «trabajo inmaterial» de Michael Hardt y Antonio Negri considera que todo el mundo está implicado en el trabajo productivo: los trabajadores de las fábricas de China producen tazas de café, y los camareros en Seattle y Londres producen sonrisas. Los profesores universitarios producen ideas, las cuales, como han sido creadas en un lenguaje común, son una propiedad común de la multitud. Todos conocemos el trabajo de otras personas, y, como Eduard Bernstein hace un siglo, Hardt y Negri imaginan que por medio de la subsunción[77] el capitalismo finalmente se agotará y permitirá un nuevo paradigma más brillante. La lucha de clases proletaria, en esta fórmula, ha sido superada hace mucho. De hecho, para Hardt y Negri, el antagonismo de las clase trabajadoras en realidad *fortalece* el capitalismo. Así, cuando separamos el término «producción» de su contexto y lo reemplazamos con una definición de diccionario, de pronto todo se considera producción, y también todo se considera trabajo; mientras tanto, el tipo de trabajadores que *produce capital* directamente es borrado o incluso denigrado como sujeto político.[78] Si la producción de valor para el capital incluye todo lo que

76. El replanteamiento de Marx que hacen Hardt y Negri en *Empire* (2001) y *Multitude* (2004) inventando términos como «trabajo inmaterial» y «trabajo afectivo» solo mistifica de nuevo la producción global. Sin embargo, el eje central de su proyecto tiene sentido desde la experiencia del Occidente neoliberal, desindustrializado. Según sus tesis, los métodos postfordistas y toyotistas de producción no lineal, la producción coordinada justo-a-tiempo, han transformado la relación del capital con el trabajo. El trabajo ahora es una cuestión de trabajo analítico (la manipulación de símbolos y números) y el trabajo afectivo de la economía de servicios. De hecho, para Hardt y Negri todo el capitalismo de producción capitalista ha sido transformado en un trabajo intelectual y afectivo. Resuelven el misterio de cómo encaja la producción material en su esquema explicando que esta también es una economía de servicios. Un análisis de la producción postfordista queda fuera del alcance de este libro; sin embargo, para una crítica de la idea de que la nueva era postindustrial marca un declive de la disciplina tradicional de las fábricas y un sentido del trabajo más ligero, más etéreo, véase Caffentzis (1999).

77. La subsunción en la economía marxiana se da cuando la producción del hogar o de la comunidad es absorbida por el mercado: por ejemplo, las mujeres solían ser responsables de la fabricación de velas y de ropa para la familia, pero estos procesos han sido subsumidos por la producción en masa.

78. «Para comprender la continuación de la hegemonía de Estados Unidos, entonces, no es suficiente citar las relaciones de fuerza que el capitalismo de Estados Unidos

fortalece al sistema, entonces casi todo puede ser «trabajo productivo», desde la limpiadora que limpia la cama de Donald Trump hasta el diseñador de webs empleado en una ONG, una clase de escritura creativa impartida gratuitamente en una biblioteca pública, o plantar un jardín de hierbas en tu patio trasero. Pero el trabajo productivo en la economía clásica es trabajo que produce *más capital*, no trabajo que produce un valor de uso: dicho de forma sencilla: «productivo» significa *productivo de capital*. En la fórmula M-C-M', la mercancía (C) que sirve como el mediador desaparecido para obtener más dinero (M) es el trabajo productivo. El trabajo improductivo es trabajo que no produce plusvalía para el capitalista. Un capitalista contrata a una limpiadora para limpiar los baños en sus mansiones, pero él no vende lo que ha producido la limpiadora, simplemente lo disfruta. Para que fuera trabajo productivo, el capitalista debería vender el acceso a los baños limpios de su mansión. Los términos «trabajo productivo» y «trabajo improductivo» no se reflejan en absoluto en la limpiadora, en su trabajo, o en su valor social como trabajadora.

Esta lucha anticapitalista no puede limitarse a proclamas de igualdad o compromisos con las políticas emancipatorias. En realidad, debe comprender su presente capitalista con el fin de planear un camino hacia un futuro anticapitalista. Este libro sugiere un nuevo enfoque más osado: el enfoque antiguo, pasado de moda, del materialismo marxista se puede completar con una demanda todavía más pasada de moda de valorar la importancia del activismo de la clase trabajadora con el fin de *iniciar* una transformación revolucionaria de las relaciones sociales. Los movimientos sociales promovidos por Hardt y Negri son críticos en este proceso, pero no por las razones que ellos se imaginan. Para todas aquellas personas que son afectadas negativamente por el capitalismo dentro y fuera de la clase trabajadora, la protesta es necesaria para sobrevivir. El valor del zapatismo es que contribuyó a la supervivencia del pueblo de Chiapas, dio voz a las poblaciones indígenas de México, e inspiró a personas marginadas en todo el mundo. Esta lucha es crítica. Sin embargo, a pesar de la creatividad de ese momento, su expansión por sí sola nunca podría *terminar* con la pro-

---

mantuvo sobre los capitalistas de otros países. La hegemonía de Estados Unidos estuvo realmente mantenida por el poder antagónico del proletariado de Estados Unidos» (Hardt y Negri: 269).

ducción capitalista. La ocupación armada de tierras puede ralentizar el capital, puede dañar el capital, pero al final el capital y sus Estados tienen la movilidad y las armas para aplastar estas protestas. Mientras que el acceso a la tierra y a las materias primas sea crítico para la producción, el trabajo productivo mismo —el trabajo que produce un beneficio— no puede ser separado de los trabajadores humanos dado que el capitalismo se basa en la ofuscación del salario, la ideología del trabajo libre y la desesperación humana para mantener la producción. Las huelgas masivas pueden parar el flujo del beneficio *generalizado* —no solo el flujo de beneficio de un capital o de los capitales de un país, sino el sistema en sentido amplio—. La solidaridad *del* trabajo y la solidaridad *con* el trabajo son, por tanto, prácticas que son críticas para el anticapitalismo revolucionario. Por tanto, es necesario desmitificar la producción abandonar la «conciencia plena tipo *mindfulness*» y «el trabajo en equipo» de la ideología capitalista y engendrar una solidaridad protegiéndonos mutuamente en la lucha. Mientras que a principios del siglo XX el economista austriaco Joseph Schumpeter valoraba la capacidad del capitalismo para auto revolucionarse por medio de una destrucción en serie de viejos productos, haciendo recortes destructivos y economías de guerra, la reconstrucción creativa revolucionaria no se basa en destruir objetos materiales; se trata de cambiar las relaciones sociales con el objetivo de rehacer el mundo. La fuerza constructiva que hay detrás de esta transformación social es una fuerza anticapitalista solidificada, con el trabajo como eje central. La solidez de este principio creativo es la práctica de la solidaridad. La revolución es el principio que destruye las relaciones sociales antiguas, y la solidaridad es el embrión de las nuevas relaciones que están contenidas en ella.

2.
Marxismo y género

No seas vulgar…

El término «marxismo vulgar» a menudo se atribuye a aquellas personas que de forma inmediata y apresurada reducen la causa y el efecto directos de cada evento a los procesos capitalistas, o bien a las oscuras intenciones de los propios capitalistas, sin tener en cuenta los mecanismos causales reales que están funcionando. Si ocurre un trágico accidente en la escalada a una montaña, el marxista hablará de cómo el capitalismo ha facilitado una producción defectuosa del equipamiento y perderá interés en el tema si resulta que fue una inclemencia del tiempo la causante del fatal destino de los escaladores. La respuesta es vulgar no solo porque use un desastre para criticar de forma simplona un punto de vista político; también ignora las condiciones reales de la situación concreta: esta simple falta de lógica al final resulta poco convincente, es más evangélica que explicativa, es más bien despreciativa, en vez de basarse en la solidaridad o incluso en una preocupación humana básica. Sin embargo, esto no es realmente el *marxismo* vulgar. Marx invirtió décadas para explicar los mecanismos del capitalismo; no asignó aleatoriamente una culpabilidad de una forma casi religiosa. Es verdad que el modo de producción capitalista produce miles de obstáculos, a pesar de la procesión de aparatos supuestamente útiles que lanza sobre nosotros. Aun así, es importante investigar cómo el modo de producción *realmente* afecta fenómenos sociales y acontecimientos reales. Es verdad que las condiciones económicas afectan a la ley, al arte, a los medios de comunicación y a las instituciones, pero lo hacen de formas directas e indirectas con relaciones complejas de causa y efecto.

La liberación de las mujeres ha sido objeto de lecturas igualmente reduccionistas en el nombre de Marx. Esto no es una cuestión de economicismo (por ejemplo, el reduccionismo económico); en realidad, es más bien lo contrario: esta lectura reduccionista en particular tiende a basarse en la reducción de la economía política a un análisis del consumo, donde el culpable de la anti-libertad de género es el capitalista, ansioso por consumir, que te roba tu autoestima con el fin de vendértela de nuevo en un envase de gomina para el pelo o en un lápiz de labios. Por supuesto, esta acusación no es *incorrecta*. Cualquier adolescente angustiado puede dar testimonio de ello. Pero el anti-consumismo no es lo mismo que entender la complejidad de las condiciones de la producción y reproducción capitalistas. El anti-consumismo termina siendo una especie de desdeño gruñón (o a veces, una piedad benevolente) hacia el propio consumidor. Paralelo al desarrollo del feminismo occidental de mediados del siglo XX, el nacimiento de los anuncios masivos sujetaron a las mujeres a nuevas líneas de producto que determinaban sus cuerpos para el mercado laboral y el mercado del matrimonio. La respuesta del feminismo de la segunda ola fue en parte la creación de un movimiento de mujeres que era escéptico respecto al género, entendiendo el género después de la publicación de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir como una feminidad fabricada socialmente, teóricamente separada del cuerpo. Pero esta forma de resistencia al consumo encajaba mejor con las mujeres de clase media, con buena educación, que con las secretarias y camareras, y mejor con las mujeres blancas que con las minorías étnicas, para las cuales «acicalarse bien» era una forma de resistencia personal contra la deshumanización racista.

El debate interno sobre los cosméticos dentro del Partido de los Trabajadores Socialista Americano (Hansen y Reed, 1986; ver también nota 71 en el capítulo 1) es un ejemplo perfecto del desprecio por las consumidoras femeninas, y de cómo este desprecio no tiene en cuenta a las mujeres de clase trabajadora. En un artículo importante para un periódico del partido, el autor masculino del documento habla con elocuencia sobre aquellos días pasados, cuando lo que las mujeres necesitaban era solo un poco de zumo de fresa y polvo de arroz para arreglarse antes de ir al baile (Bustelo, 1954, reimpreso en Hansen y Reed, 1986, p. 29). La nostalgia por las costumbres del pueblo preindustrial no tiene nada que ver con el marxismo; de hecho, tiene más

que ver con Justus Möser, el economista político conservador del siglo XVIII que lamentaba cómo el capital internacional había destruido la artesanía y las costumbres locales, que con Karl Marx. No todo el anticapitalismo es progresista. Sin embargo, este no es el único conservadurismo que existe sobre la belleza. El cambio en el análisis del trabajo productivo y reproductivo hacia los regímenes de belleza convirtió una cuestión económica y política en una cuestión moral, donde mujeres pintadas llegaron a significar lo «barato» del trabajo de las mujeres trabajadoras y la frivolidad y superficialidad de las ricas. Finalmente, el feminismo occidental de clase media no toleraría a ninguno de esos grupos. A consecuencia de ello, la crítica de la belleza —tanto de los productos como de sus consumidoras— se volvió una crítica a la sexualidad misma al inicio de la llamada revolución sexual. La moralización política se convirtió en un pánico moral y el feminismo estadounidense se devoró a sí mismo en las prolongadas guerras del sexo de finales del siglo XX.

Los dos lados de la pelea circular de las guerras del sexo (una geometría realmente extraña) han sido notablemente estables durante décadas. Por un lado, las feministas blancas, de clase media, de la Segunda Ola, que están contra la pornografía y la cultura popular, y que tienen una extraña obsesión con protegerla la santidad del sexo lesbiano de las personas trans, femme y de género queer; por otro lado, están la feministas de la Tercera Ola, queer y trans inclusivas, que las de la Segunda Ola consideran colaboracionistas.[1] El objetivo principal del feminismo de la Segunda Ola es terminar la sexualización y cosificación de los cuerpos de las mujeres y afirman que las mujeres son algo más que cuerpos a disposición de los hombres. El feminismo de la Tercera Ola también está preocupado por la mercan-

1. El feminismo de la segunda ola sigue todavía señalando a otras mujeres como «colaboradoras» con el patriarcado. El ejemplo más reciente es *Female Chauvinist Pigs* (Levy, 2005) donde tras largos textos escritos a mano preocupándose por las víctimas del tráfico sexual, llega a un capítulo sobre trabajadoras del sexo que titula «Cerdas en formación». Por supuesto el término «cerda» se supone que se refiere a la frase «cerdo machista», pero cuándo se llama cerdas a las mujeres por su conducta sexual, el término claramente connota el uso del término para señalar a una mujer como sucia, como promiscua. También hay un capítulo muy sintomático que se titula «From Womyn to Bois» que utiliza algunas entrevistas de periódicos como evidencias para representar a los hombres trans, a las butches, a las femmes, y a las personas de género queer como personas misóginas hipersexuales y frívolas.

tilización y sexualización de los cuerpos de las mujeres, pero también por el hecho de que mantener el discurso de la «buena mujer» condena a las mujeres de género y de sexualidad no normativos al estatus de una monstruosidad golfa; el objetivo de la Tercera Ola, por tanto, es que las mujeres creen su propio imaginario, que reclamen la sexualidad para sí mismas, que rompan con la aporía del paradigma de mujer pura/impura. El movimiento lesbiano radical de la Segunda Ola intentó combinar ambos argumentos por medio del desarrollo del separatismo lesbiano: la creación de una sociedad politizada compuesta solo por mujeres, donde serían capaces de crear una sexualidad libre de explotación. Sin embargo, cuando surgió el feminismo de la Tercera Ola, el movimiento separatista lesbiano se había disuelto. Las feministas tuvieron que «hacerse un hueco» dentro de la sociedad mayoritaria, sin fantasías de una economía separada, y sin la fantasía de una sexualidad separada de los símbolos mayoritarios, incluyendo los símbolos del género social. Estos símbolos estarían incorporados dentro de las identidades de las mujeres, no como elementos de la cultura popular para ser consumidos, sino como elementos de la cultura heterosexual para ser transformados y convertidos en propios, por ejemplo, *queerizados*. Cuando la reescritura cultural —en vez del utopismo separatista— se convirtió en la forma de la resistencia política, los aspectos sociales de la biología entraron en el debate: no solo el género estaba construido socialmente, sino que se descubrió que las tipologías sexuales biológicas eran más arbitrarias que lo que previamente se había admitido. Los hombres y las mujeres no eran como las manzanas y las naranjas, o como los perros y los gatos, solo había una forma humana que existía dentro de un espectro. Así, aunque queerizar exigía *espacios* para la autoexploración, iniciativas de salud y desarrollo cultural, tener esferas biológicas separadas y controladas por mujeres que excluyeran a las personas no cisgénero y a los hombres queer ya no era una opción. Las personas queer que se identificaban como mujeres tenían más en común con las personas queer que se identificaban como hombres que con los hombres o las mujeres heteronormativas.

Pero ¿dónde encaja el marxismo en todo esto? El anticonsumismo superficial sugiere que el enfoque de la Segunda Ola es una línea de acción colectiva más militante, donde las mujeres se alían para luchar contra la hipersexualización capitalista; es fácil ver cómo el mo-

delo queer puede ser leído como una forma de feminismo liberal individualista que se auto alimenta. A partir de esta lectura, parecería que el enfoque adecuado para los marxistas sería continuar con la tradición de la Segunda Ola contra la Tercera Ola. Me gustaría plantear que el paradigma puede ser invertido fácilmente: en una sociedad integrada libre de fantasías separatistas, una extensión del enfoque de la Segunda Ola solo puede promover la política de la respetabilidad. El enfoque de la Tercera Ola, aunque con limitaciones, aborda mejor el problema de la expresión sexual mercantilizada de las mujeres; solo por medio de la *elección colectiva* de la autodeterminación individual pueden las mujeres liberarse de la economía del intercambio y afirmar su propia existencia como seres humanos reales, en vez de como objetos para un intercambio por sexo, trabajo doméstico y maternidad. Considerar a las mujeres como cerdas machistas y colaboracionistas por sus elecciones sexuales refuerza la idea de que son las mujeres mismas quienes, finalmente, son responsables de devaluarse unas a otras. La preocupación de que otras les van a «hacer de menos» si ellas «se venden sexualmente por poco dinero» es la lógica de alguien que ha vinculado inevitablemente su valor personal a una economía libidinal. Los hombres no alzan sus puños contra la imaginería sexual o la conducta sexual de otros hombres, porque los hombres se consideran a sí mismos como sujetos soberanos de sus propias vidas, no objetos en un intercambio social. Ellos se sienten amenazados por la fantasía de que el poder de comprar de otros hombres sea más grande que el suyo, pero es difícil imaginar un movimiento político de hombres que luchen contra otros hombres porque estos compren estereotipos sexuales masculinos. Por otra parte, el miedo de los hombres a la emasculación no es un tabú existencial y extraño sobre la homosexualidad, sino que existe precisamente porque esta feminización supone ser un objeto de intercambio. Con tal de no convertirse en objetos-mujer, a los hombres no les importa nada la conducta sexual de los otros hombres o su forma de vestir. Esto es porque ellos son compradores con dinero en efectivo, no objetos con valores que aumenten o desciendan.[2]

2. El intercambio de mujeres como rasgo estructural de la existencia humana es el principal argumento del texto fundacional del estructuralismo *The Elementary Structures of Kinship* de Lévi-Strauss, especialmente la Parte 1, capítulo 5: «Sobre el princi-

Solo por medio de la insistencia colectiva en el derecho a la autodeterminación, incluyendo el derecho a decidir sobre cosas triviales como la ropa y el maquillaje, y el derecho a expresarse sexualmente o no hacerlo, una mujer puede romper su posición como objeto de intercambio y afirmarse a sí misma como una posesión propia. Esta autodefinición no requiere en absoluto la compra de bienes de consumo; sin embargo, el mercado, sin duda, explota el deseo de las mujeres por la autodeterminación, del mismo modo que explota todo deseo.

La afirmación de que las mujeres que llevan el velo *y* las mujeres que llevan ropa provocativa están haciendo daño a todas las mujeres son dos caras del mismo argumento. Las mujeres que llevan ropa ligera colaboran porque dan a los hombres lo que quieren sin lazos o compromisos (es decir, «gratis»), mientras que las mujeres que llevan el velo están colaborando con los hombres al afirmar que el cuerpo de las mujeres irradia sexo. Tampoco es considerada una elección legítima porque, al menos según los estándares de clase media eurocéntricos, estas elecciones son elecciones contra una misma. Pero esto no responde a la pregunta: *¿cómo se elige una a sí misma?* Otra dimensión de la línea política feminista del «ni burka ni bikini» es que ambas opciones sexualizan a las mujeres. En la primera situación, las mujeres son consideradas tan exuberantes sexualmente que deben cubrirse. En la segunda, las mujeres son presionadas socialmente para irradiar sexualidad. Pero como te dirá enérgicamente cualquier partidaria del «ni burka ni bikini», ellas no son nada pudorosas, les gusta el sexo, etc. Entonces ¿dónde está el problema con expresar la sexualidad? El problema es que ellas interpretan la sexualidad de las mujeres con velo y de las que no lo llevan como un puro reflejo del deseo masculino. La mujer es borrada por el velo y por la desnudez, es reemplazada por la mirada misma del hombre,[3] o, como lo plantea el feminismo psicoanalítico lacaniano, *la* mirada, dado que todo el deseo

---

pio de reciprocidad» (Lévi-Strauss, 1969). La obra de Lévi-Strauss influyó en las perspectivas psicoanalíticas lacanianas sobre el sexo y el género. Gayle Rubin critica a Lévi-Strauss en varios de sus argumentos, por ejemplo, en que su teoría no explica el tráfico de hombres y niños, y en que el incesto no es lo único tabú relacionado con el sexo o con el género (véase «The Traffic of Women» y «The Trouble with Trafficking» en Rubin, 2011). Para refutaciones materialistas del tráfico universal de mujeres, véase Leacock (2008).

3. El texto clásico sobre la mirada «masculina» es el artículo de Laura Mulvey «Visual Pleasure and Narrative Cinema» (en Mulvey, 2009).

está codificado como masculino (Campbell, 2004). Cuando no es considerado como una verdad eterna sobre el género o la biología, sino una descripción de la vida burguesa, el argumento de «todo deseo es masculino» no parece reflejar las suposiciones de la economía libidinal moderna —y claramente las feministas «ni burka ni bikini» están de acuerdo—. De modo que todo queda hecho un lío. No existe ninguna revelación pública feminista legítima de la sexualidad: llevar un burka es someterse a la idea patriarcal de que las mujeres son súper sexis debajo de tanta tela; llevar un bikini es mostrar esta sexualidad. Ser interpelada (es decir, marcada socialmente, sin que importe el propio deseo) en la sexualidad pública es claramente frustrante.

La práctica feminista inspirada por la Segunda Ola intenta cuestionar esto de dos maneras: 1) por medio de la política de la respetabilidad y la profesionalidad de clase media, completada con la vigilancia de la pública y/o un rechazo de lo que la cultura queer llama «super femme»; o 2) por medio de una desnudez militante donde las mujeres se desnudan para demostrar que el cuerpo es una cosa de la naturaleza, sin sexo, una herramienta meramente biológica para mear y parir, es solamente una concha dentro de la cual la persona experimenta el mundo —me desnudaré para ti, pero solo para probar que no hay nada que ver sino mi biología—. De hecho, esta práctica es efectiva para cuestionar los presupuestos patriarcales (aunque eso suponga reforzar los presupuestos cis normativos). *Pero, una vez más, ¿dónde está la sexualidad de las mujeres?* La sexualidad de las mujeres sigue siendo relegada a la privacidad y al secreto —misteriosa incluso para las propias mujeres— y es completamente invisible. Como decía Roland Barthes en su famosa frase: «en Estados Unidos, el sexo está en todas partes, excepto en la sexualidad». El feminismo de «ni burka ni bikini» corrige este problema pidiendo que no haya sexo en ninguna parte excepto en el acto sexual, que ocurre en la santidad de tu propia casa, con tu novio o tu marido, o quizá con un grupo en un retiro separatista lesbiano. El deseo de los hombres gobierna las calles, y la sexualidad de las mujeres se expresa en casa; la dinámica general se mantiene sin cambios.

El feminismo de la Tercera Ola estaba especialmente preocupado por cómo ir más allá de este callejón sin salida. Su solución había sido la celebración de todo tal y como es —en vez de rechazar el burka o el bikini—, queerizar el burka cosiéndole parches con eslóganes femi-

nistas,[4] o queerizar el bikini haciendo de él una elección aceptable, sin importar el vello corporal, el tamaño o la forma de la mujer. El objetivo de la Tercera Ola fue la libertad de elección; no de la elección *correcta*, o de la elección *legítima*, sino de la elección azarosa, sin sentido, existencial. Es una elección azarosa la que empuja a las mujeres de forma colectiva hacia una posición de sujetos auto-determinados, con independencia del objeto de esa elección. Esta es la razón por la cual las personas no musulmanas, incluso en los extremos más prosexo de la comunidad queer, no critican el hijab como si fuera una especie de concesión vergonzosa al patriarcado.[5] El hijab es una elección como cualquier otra, y es la elección lo que cuenta. El feminismo de la Tercera Ola lleva razón cuando comprende que la raíz de toda misoginia, incluyendo la transmisoginia, no puede ser que las mujeres estén cosificadas, o que sean el objeto de la mirada de algún sujeto. La intersubjetividad significa que todo el mundo es siempre potencialmente el objeto de algún sujeto. La raíz de la misoginia, por otra parte, es que la mujer en sí misma tiene un valor de cambio que puede ser aumentado o disminuido si se vela o se desvela, manteniendo el sexo como sagrado o dándolo alegremente a quien sea por nada. Dado que las mujeres están definidas colectivamente por el valor de sus servicios sexuales y emocionales, la insinuación de que las mujeres deben mantener un conjunto común de eso que llaman conductas dignas, con el fin de mantener el valor colectivo tan alto como sea posible, no rompe con la lógica patriarcal. Dicho de forma sencilla, la lógica política del feminismo de la Segunda Ola es que todas las mujeres (cis) deben unirse como una clase y actuar «en solidaridad» mutua para mantener el valor emocional, libidinal, e incluso comercial, del colec-

4. El personajes de Rabeya es una feminista del movimiento riot grrrl, que lleva burka y que usa las prohibiciones religiosas para dominar el espacio en la casa punk en la que vive con otras punks musulmanas (Knight, 2009).

5. La feminista radical trans-excluyente Julie Bindel ha escrito varios artículos sobre la plaga del niqab. Bindel no quieren que se prohíba el niqab porque plantea que no es la tarea del Estado dictar lo que deben llevar las mujeres; el objetivo político de sus escritos es criticar a *otros feminismos* que no critican el niqab. Rechaza la idea de que llevar niqab pueda ser una elección, afirmando que no es una elección *genuina*. Este argumento representa a las mujeres musulmanas como víctimas demasiado alienadas por sus tradiciones como para ser capaces de tomar sus propias decisiones sobre su vestimenta, víctimas que deben ser apoyadas no por el Estado, sino por el feminismo europeo blanco.

tivo; o si no, deben huir la bosque. Por esta razón, el enemigo político no son los hombres —como a menudo presuponen los conservadores—, el enemigo político son las mujeres que no siguen el programa. De hecho, los hombres también pueden añadir sus voces feministas a la crítica de la conducta y de la expresión sexual de las mujeres.[6]

Esta crítica aparece de forma más clara en los debates sobre el trabajo sexual. En ningún sitio es más evidente el paradigma de lástima/odio. Las trabajadoras sexuales son divididas en víctimas buenas absolutas (tráfico de mujeres, cuerpos usados para el puro abuso) o culpables absolutas (mujeres que venden su trabajo sexual libremente, y de este modo perpetúan las sexualización de las mujeres). La otra categoría de culpables absolutas son las mujer trans, a quienes las feministas radicales trans-excluyentes (TERFs) a menudo mezclan con las trabajadoras sexuales. Este es un ejemplo claro de lo que los especialistas en psicoanálisis denominan desplazamiento metonímico del significado: las mujeres trans son caricaturizadas como abiertamente femeninas, la abierta feminidad implica abierta sexualidad, la abierta sexualidad implica entregarse fácilmente, y esto implica prostitución. Y entonces utilizan el hecho de que muchas mujeres trans se ven forzadas económicamente a la prostitución como una prueba de su argumento.

¿Pero qué pasa con las críticas que dicen que el énfasis del feminismo de la Tercera Ola (el feminismo queer, por ejemplo) en la elección individual refleja un culto liberal al yo? Primero, es importante distinguir entre *elecciones* y *elección*, o, dicho de otro, modo entre *objetos* y *agencia*. El capitalismo nos da muchas elecciones. Podemos ser estrellas de rap, poseer yates, comer cualquier cosa del menú, vivir donde queramos. Podemos pintar nuestras casas de azul y estudiar cualquier carrera en una universidad. Pero estas son solo las elecciones; no son la elección. A pesar de todas las elecciones, la gran mayoría de las personas no seremos estrellas y no podremos elegir tener un yate. Podemos permitirnos comer en un restaurante, pero no tenemos una elección real de cómo se produce nuestra comida. Podemos vivir en cualquier parte en la medida en que tengamos un trabajo allí y podamos permitirnos mudarnos. Podemos tener una casa, pero en el ca-

6. Un buen ejemplo de esto es la obra de Robert Jensen *Getting Off: Pornography and the End of Masculinity* (2007).

pitalismo estaremos siempre al albur de los mercados de la vivienda. El capitalismo nos da muchas cosas para elegir, pero poca agencia. Hay una diferencia entre celebrar un mercado que producen cosas para elegir y promover el derecho a hacer elecciones.

Dicho esto, el énfasis colectivo en el desarrollo subjetivo deja enormes lagunas en el debate: el tráfico con fines de explotación sexual se teoriza muy poco.[7] Sin embargo, el tráfico de personas —ya sea sexual o no— es un problema de economía política, no es un problema del mal o del patriarcado. El eufemismo de las mujeres *que se venden a sí mismas* es complicado porque todas las personas trabajadoras se venden a sí mismas. La distinción entre el mercado laboral y el tráfico de personas mundial es la diferencia entre vender tu fuerza de trabajo y ser vendida como una mercancía; moverse de la alienación y la explotación a la deshumanización es cruzar una fina línea, aunque el movimiento es un cambio de paradigma enorme. Ningún feminismo puede utilizar el tráfico de personas actual sin referirse a la economía política. No es el énfasis en el desarrollo subjetivo lo que impide al feminismo queer hacerlo, ni tampoco el hecho de que rechace una disciplina de conducta colectiva por medio de la respetabilidad y la lástima; es la falta de una comprensión de la economía política lo que lo que impide tomar esta vía.

De acuerdo con esto, no es reduccionista analizar la economía; el pensamiento reduccionista viene de confundir la moral con la política, y de sustituir los hábitos de consumo con los análisis de las condiciones laborales dentro del modo de producción. También viene de la incapacidad de distinguir entre razón práctica y teórica, como pasó con el Programa de Erfurt, la incapacidad de recordar que hay una distancia entre promover la retórica política y la ciencia.

7. La historia plantea que, al defender el derecho de las trabajadoras sexuales, el feminismo de la tercera ola no puede defender a las víctimas de la trata. Pero la historia real es mucho más complicada. Las campañas anti-trata pueden estar coordinadas con el complejo militar-industrial. Las víctimas de trata no llevan estampado un su frente su falta de agencia, de modo que cuando son procesadas, a menudo son perseguidas como *trabajadoras* sexuales ilegales, no cómo *esclavas* sexuales.

De la cuestión de la mujer a la cuestión del género

A lo largo de la historia, la diversidad sexual ha sido un hecho existencial. La variabilidad de genero no es un fenómeno reciente, ni es un producto del capitalismo; sin embargo, el significado del género dentro de cualquier sociedad dada varía dependiendo del modo de producción, la infraestructura legal y cultural que sustenta el modo de producción, e incluso las historias institucionales heredadas después de cambios en las condiciones materiales.[8] En las sociedades capitalistas desarrolladas, el dimorfismo sexual estricto es promovido como la base de todo lo que se considera natural, pero entre bastidores, el dimorfismo sexual es producido y mantenido por medio de intervenciones quirúrgicas en las criaturas intersexuales,[9] y por medio de la producción de mercancías destinadas a normalizar y dar forma a las características sexuales secundarias: la cera para las piernas, las pinzas para las cejas, los cosméticos, los suplementos para culturismo, etc. Aunque a las personas se les han asignado roles de sexo al nacer a lo largo de la historia, las personas a las que se asigna el estatus de «mujer» en los siglos XX y XXI no son exactamente simétricas a aquellas que eran consideradas mujeres antes del desarrollo de la medicina moderna, y mucho menos antes del desarrollo de la agricultura (Wolff y Roy, 1899, p. 288; Croom, 1898-1899). De modo que, aunque podemos discutir conceptos como la división sexual del trabajo al inicio de la historia humana, es importante recordar que esta división no reflejará la concepción del siglo XX o del siglo XXI sobre el dimorfismo sexual. Ciertamente, las características sexuales y las capacidades asociadas con el desarrollo sexual se vincularon con la regularidad de una ley: la testosterona produce vello corporal y aumenta en la puber-

8. Esta es una afirmación polémica dado que muchos marxistas revolucionarios clásicos no están de acuerdo con la idea de que los elementos infraestructurales persistirán tras la transformación de los fundamentos. Sin embargo, creo que es peligrosamente mecánico imaginar que las disposiciones sociales del viejo sistema se disipan espontáneamente después de una revolución. Incluso Lenin escribió que la transformación de muchas actitudes llevaría al menos una generación (Lenin, 2014). Por otra parte, la idea anti-marxista, anti-materialista, de que la vida moderna todavía mantiene relaciones de género patriarcales heredadas del feudalismo no parece plausible.

9. Para una breve exposición de los problemas éticos asociados con la cirugía genital de las criaturas, véase Creighton *et al*. (2014). Para un análisis más extenso véase Kessler (1998).

tad, los cromosomas XY a menudo predicen que una criatura desarrollará un pene y testículos, tener un útero permite gestar una criatura. Pero el *sentido* social de los atributos corporales depende del contexto. Y mucho de este contexto es dictado por las disposiciones sociales materiales. Con el fin de entender cómo los nabos de los agricultores, los aparatos industriales, las ostras llenas de petróleo, y la destrucción de los campos de maíz mejicanos se relacionan con el sinhogarismo de las personas jóvenes queer, la violencia contra las personas trans, o la expectativa de que las mujeres son naturalmente buenas cuidadoras, el pensamiento económico debe ir más allá de los análisis del consumo de mercancías. Por ello, propongo una lectura queer, marxista-feminista, trans-inclusiva, de la teoría de la reproducción social, una crítica anticapitalista que vaya más allá de simplemente criticar los hábitos de consumo de la clase media gay.

El feminismo marxista se desarrolló durante la Segunda Ola del feminismo occidental, pero nunca culminó su proyecto de transformar y enriquecer los análisis marxistas del género, en parte porque una discusión seria sobre la teoría de la reproducción social fue interrumpida por el comienzo del neoliberalismo. Es más, el feminismo marxista solo recientemente ha empezado a incorporar a los sujetos queer y trans en sus análisis. Eso llevará a una nueva generación de pensadores/as económicos marxistas corregir este error. Y, lo repito, el feminismo marxista haría bien en distanciarse de ese tono moral colectivista falso de las variantes de clase media de la práctica feminista de la Segunda Ola, y en su lugar apoyar las prácticas (que aún son colectivas) de formación de sujetos del feminismo de la Tercera Ola.

Mucha de la literatura previa al siglo XX que he analizado anteriormente prestaba mucha atención al papel de las mujeres en el desarrollo del capitalismo en la Europa industrializada. Esto es debido a la parte que jugó Europa en la formación del capitalismo mundial (véase capítulo uno). Sin embargo, las teorías marxistas-feministas no se limitan solo a los análisis de las mujeres europeas; las marxistas-feministas también han analizado los efectos de la economía esclavista estadounidense en las mujeres negras de los siglos XVIII y XIX, el papel de las amas de casa en Estados Unidos a mediados del siglo XX, y el papel de las mujeres en las transformaciones sociales radicales de América Latina y de Asia. Como no quiero proyectar una concepción moderna del género y el sexo en el pasado, aquí adoptaré el uso de la

palabra «mujer» que hacen las feministas marxistas de mediados de siglo XX, que la definen como una categoría sociológica de personas que fueron destinadas a vivir como mujeres al nacer, y de las que se esperaba (y se les presionaba a ello) que engendraran y cuidaran criaturas. Esta definición incluye a las personas intersexuales que han sido criadas como mujeres; sin embargo, en comparación con la visión actual de lo que es ser mujer, esto es solo un subconjunto limitado de mujeres. No llamaré a estas mujeres cisgénero o heterosexuales porque estas palabras, aparte del movimiento político por la autodeterminación de las personas queer y trans, no existían durante ese período. Dicho esto, las personas consideradas mujeres que fueron incluidas en la identidad mujer y en los dispositivos heterosexuales quedan ocultas a la mayoría de la población del mundo, y por tanto el análisis material de sus vidas es fundamental. Como veremos más adelante, las condiciones materiales de las mujeres en dispositivos cisnormativos y heteronormativos —deseen o no la heteronormatividad, o tengan o no diversidad de género— es un factor clave en la producción del sexismo tradicional y oposicional.

El marxismo en el centro y en la periferia

Desde el giro hacia el postestructuralismo, la mayoría del mundo académico ha despreciado la obra de Marx como si estuviera dañada de forma irreparable, debido en parte a su atención insuficiente al género y a la raza. Este distanciamiento del marxismo se debió, hasta cierto punto, a la incapacidad de la vieja izquierda para incorporar suficientemente las demandas de la Nueva Izquierda. Pero la calma en la actividad del movimiento tras la evaporación de mayo del 68 en Francia, la masacre de Tlatelolco en la Ciudad de México en octubre de ese mismo año, el declive del Partido Panteras Negras, la desastrosa revolución cultural China y el fin de grupos radicales como el Gay Liberation Front dieron paso a un momento de calma en el movimiento al inicio de lo que se convertiría en una ofensiva de empresarios neoliberales cuarentones y el desmantelamiento del Estado del bienestar keynesiano. Desde la era neoliberal en adelante, la izquierda académica empezó a retirarse de las políticas de liberación hacia una política ba-

sada en campañas de sensibilización, pequeños grupos de concienciación, espacios utópicos y proyectos comunales. El desarrollo de las tecnologías digitales y el hecho de que la mercancía dinero cambió del estándar del oro a las equivalencias del puro mercado, inspiraron a los teóricos postmodernos a creer que el mundo había descarrilado y estaba en un territorio inexplorado. Además, Marx, obviamente, estaba equivocado, porque cualquier cosa venida del siglo XIX simplemente *tenía que estar* obsoleta.

La filosofía social y política ahora se había alejado tanto de los análisis económicos objetivos que el capitalismo se analizaba como si fuera una esencia colectiva, no tanto un sistema económico como una enfermedad espiritual surgida de la explicación primaria de todas las enfermedades sociales: la estructura de poder jerárquica. La jerarquía implica un sistema complejo escalonado donde el enemigo no es una clase particular, sino una cuestión de niveles. Kyriarchy amplió este modelo con una explicación más interconectada de la opresión, mostrando que cualquier persona puede simultáneamente ser el opresor y el oprimido. Aunque es más complejo, el nuevo modelo hace absolutamente imposible el desarrollo de *fuerzas políticas*. Todo el mundo oprime a alguien —si no sistemáticamente, por micro-agresiones—, por tanto, el desarrollo de las fuerzas políticas solo puede suponer una presión social porque forzar en sí mismo es opresión. A lo que hay que oponerse aquí es al concepto abstracto de poder. La política se convierte en anti-política. La nueva política se convierte en sesiones de formación anti-opresión —no solo en una crítica de la ideología o de la auto reflexión, sino en confesonarios reales—. En otras palabra, una ética religiosa de las personas reemplazó los análisis económicos y políticos dentro de la práctica feminista. El único tipo de fuerza que es aceptable es la autodefensa y la autoprotección, lo cual, sin un contexto macropolítico más amplio, se convierte, obviamente, en algo agotador. El desarrollo de espacios seguros se convierte en un proyecto antipolítico de resistencia, sin ninguna estrategia de superación.

Por supuesto, la auto reflexión y la crítica de las actitudes, las conductas y los presupuestos *cuando se incluyen en la actividad política real* es algo fundamental. Es una tarea difícil trabajar sobre las actitudes del racismo, del sexismo tradicional/oposicional, del cis-sexismo y de la anti-inmigración —por no mencionar las miles de formas que tenemos de ignorar las necesidades mutuas— dentro del acti-

vismo político; pero trabajar sobre el racismo y el sexismo en un grupo de concienciación de estudiantes, en un club de lectura, o en redes sociales es una terapia para sujetos despolitizados. La terapia no es algo a lo que haya que oponerse, pero por sí misma no provoca ni reformas ni revoluciones.

El malestar financiero de principios del siglo XXI dejó al desnudo las limitaciones de esta especie de política subjetiva a pequeña escala. Surgió un interés renovado por las ideas económicas de Marx. La feminización de la fuerza de trabajo del nuevo sector servicios fue comentada en los centros del capital, que hablaban de «*hombrecesión*».[10] Coincidiendo con el regreso de la economía, el antagonismo entre el movimiento conservador y las personas queer/trans mantuvo la lucha LGBT en el mapa. Los marxistas entraron de nuevo en el debate para explicar las crisis global, pero estaban en los márgenes de la lucha queer y trans, debido a la falta de una teoría marxista sobre esta lucha. Pero una mayor atención a los temas del género y la sexualidad empezó a surgir en la actividad política marxista y en la teorización marxista. El libro de la activista Sherry Wolf *Sexuality and Socialism* cuestionó el mito de la riqueza gay, planteó respuestas marxistas pragmáticas a la política sexual queer y aportó una historia de la implicación socialista en la lucha queer (Wolf, 2009). El análisis crítico basado en *El Capital* sobre la teoría de la reproducción social fue reeditado (Vogel, 2014). Heather Brown elaboró un análisis académico nuevo de los textos de Marx sobre la mujer y el género, analizando con mucho detalle sus *Apuntes etnológicos* sobre las relaciones familiares prefeudales (Brown, 2013). Kevin Floyd amplió los análisis de la historia y la cultura industriales para incluir la creación del deseo como una «cosa» mercantilizada y su papel en el desarrollo de la identidad gay en *The Reification of Desire* (Floyd, 2009). Peter Drucker desarrolló una esquema materialista histórico muy amplio de cómo los cambios económicos habían afectado la historia queer en todo el mundo, reclamando abiertamente un marxismo queer (Drucker, 2015). El crecimiento de estudios marxistas-feministas y marxistas-queer hizo posi-

10. En inglés «*mancession*», neologismo acuñado en los años de la Gran Recesión (la crisis de 2007-2009), uniendo las palabras «hombre» y «recesión», para describir situaciones en las que el desempleo surgido por una crisis afecta mucho más a los hombres. *(N. del T.)*

ble empezar a pensar en términos de una teoría unitaria que incorporara perspectivas internacionales queer, trans e intersexuales a los análisis materialistas marxistas del sexo y el género.

Pero este retorno a Marx es bastante reciente. El feminismo radical y el feminismo cultural que dominaron los movimientos de la Segunda Ola y el inicio de la Tercera Ola describían a Marx como un pensador masculino que buscaba vencer a la naturaleza (que el feminismo cultural alineaba problemáticamente con «lo femenino») representando a un proletariado codificado de forma masculina. Como expliqué en el capítulo 1, la teleología es la idea de que la historia es lineal y que avanza inevitablemente hacia una conclusión lógica, como si la humanidad estuviera fijada en la cinta transportadora de la historia. Las cosas suceden en ella y la humanidad responde según sus imperativos biológicos, pero las personas no tienen agencia ni para salir de la cinta ni para rediseñarla. La prueba del determinismo de Marx por lo general consisten en citas del *Manifiesto comunista*, tales como «lo que el burgués cría es… sobre todo, a sus propios enterradores. Su caída y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables» y sus comentarios en *El 18 Dieciocho Brumario* «los hombres hacen la historia, pero no bajo las circunstancias que ellos eligen» y «la conciencia de los hombres no determina su existencia, sino que es su existencia[11] la que determina su conciencia». Pero la visión de Marx como un teleólogo aristotélico simplifica enormemente el proyecto de Marx. La humanidad no es un mero pasajero montado encima del motor de la historia. El lenguaje que utilizan Marx es más metafórico que causal. Él no dice que la vida social esté *causada* por la economía, más bien el argumento es que la vida está condicionada por hechos materiales y surge de hechos materiales. Esto no es lo mismo que defender la causalidad. Se cita mucho menos los pasajes donde Marx pone la agencia en primera línea —«el punto de partida… son las propias personas vivas, reales»— y comentarios como «las circunstancias

11. La autora no cita correctamente a Marx, en el original alemán Marx escribe «es su existencia *social* la que determina su conciencia» (se ha olvidado de citar la palabra «social», «*gesellschaftliches*»),
[Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr *gesellschaftliches* Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt]; además la cita es de su obra *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (*Una contribución a la crítica de la economía política*), no de *El 18 Brumario*. *(N. del T.)*

hacen a los hombres en la misma medida en que los hombres hacen las circunstancias»,[12] solo pueden entenderse dialécticamente: las personas hacen la historia hace las personas hacen la historia. Ni la gallina ni el huevo «van primero».

Marx no está planteando que la vida avance de una forma predecible, paso a paso, sino más bien que la vida está condicionada por la organización del mundo. Las ideas se desarrollan en contextos históricos, y los cambios en la conciencia no vienen del éter y repentinamente cambian el mundo; más bien, nuestra conciencia está determinada como respuesta al mundo, y a partir de esos cambios actuamos sobre el mundo. Desde esta perspectiva, las tácticas actualmente boga en la política sobre el género —las campañas de sensibilización, el desarrollo de la conciencia personal y la conciencia colectiva— no pueden crear un cambio sustancial en las condiciones sociales y materiales. Por mucho alcance que tengan los comentarios aparentemente deterministas del *Manifiesto comunista*, al final es un *manifiesto*, un documento político que busca hacer propaganda, no ontología. Es cierto, el capitalismo produce las condiciones de su propia destrucción creando una fuerza de trabajo colectiva con los instrumentos para destruirlo. Pero Marx también plantea la posibilidad de la destrucción mutua de las clases en conflicto. El movimiento del capitalismo a una sociedad sin clases no es algo obvio: la destrucción mutua es también un resultado posible.

Las campañas de sensibilización sobre la destrucción del medio ambiente han sido muy útiles para ayudar a los consumidores individuales y al conjunto de las naciones a comprender que la crisis es inminente. Pero esta conciencia colectiva no ha tenido un impacto significativo en el medio ambiente, porque la destrucción ecológica no es el producto de la conciencia humana; es un producto de las demandas inherentes al ciclo del capitalismo.[13] Dado que el trabajo productivo produce plusvalía, la cantidad de tiempo de trabajo necesario socialmente presente en una mercancía individual como producto desciende

12. Véase Marx, *The German Ideology* (en Marx y Engels, 1975c: especialmente pp. 21-37).

13. La idea del Antropoceno (la crisis medioambiental causada por la existencia de los humanos), por ejemplo, no explica por qué nuestra humanidad solo se ha convertido en un problema real en los últimos 2.000 años, cuando el Homo Sapiens ha existido durante más de 200.000 años.

cuando es producida más rápidamente. Cuanto más rápido se mueve la producción, y cuantos más productos se usan, más aumentan los beneficios. Esta es la lógica inevitable del sistema.[14] El capitalista individual que ignora las demandas del sistema no será un capitalista por mucho tiempo. La debilidad de las campañas de sensibilización como estrategia política no reside en que hacer a la gente consciente sea inútil de forma inherente, o que la conciencia humana no sea relevante para el desarrollo global. En una guerra de posición,[15] construir hegemonía es parte de la secuencia política dirigida hacia la transformación social. En el modelo de la sensibilización, la lucha por la economía política es el conjunto de la guerra. Todo lo que es necesario para cambiar el mundo es el alzamiento de las masas; sus conductas individuales transformarán el mundo material. En otras palabras, carecemos de soluciones. Como la mano invisible del mercado de Smith, la política moderna confía en la mano invisible de la conciencia ética.

Los ecologistas marxistas han hecho todo lo posible para cuestionar la idea de que Marx fuera un pensador teleológico. John Bellamy Foster y Paul Burkett han aportado pruebas (Foster, 2000; Burkett, 2014) de que la ecología de Marx no sugiere una lucha a modo de guerra entre la humanidad y la naturaleza, sino más bien que los humanos y el mundo natural están atrapados en una *relación metabólica*; las personas interactúan con —y consumen— sus entornos, finalmente los transforman, y a su vez estos responden a los cambios que su

14. Para una excelente análisis de la lógica del desarrollo capitalista y su papel en la organización de las crisis medioambientales, véase Angus y Butler (2011).

15. Los términos de Antonio Gramsci «guerra de posición» y «guerra de maniobra» se refieren a su evaluación de los comienzos de una lucha anticapitalista en las sociedades civiles democráticas. Las guerras de maniobra ocurren cuando una clase social toma el Estado por la fuerza. Las guerras de posición son la alteración de la hegemonía (consenso popular) por medios culturales o no físicos. Gramsci planteó que las condiciones materiales de las sociedades civiles por lo general produce largos períodos en las guerra de posición. Sin embargo, los intelectuales han explicado el concepto entendiendo que cualquier crítica de cualquier aspecto normativo de la democracia moderna es equivalente a la guerra de posición, incluyendo, por ejemplo, las críticas queer a la heteronormatividad en los videojuegos, garantizar que se nombre a mujeres presidentas de universidades, comprar de forma local y comer cosas orgánicas. Yo diría que una guerra de posición no incluye todo pequeño cambio del estatus quo. Una guerra de posición significa algo más parecido a popularizar las explicaciones de la economía capitalista y su relación con la vida cotidiana, utilizando los medios de comunicación para construir una solidaridad global, teniendo en cuenta las guerras de maniobra. Es una dinámica de calidad-a-cantidad (Gramsci, 2003).

existencia provoca. Los humanos no se oponen a la naturaleza, porque los humanos no son espíritus separados que flotan alrededor de la naturaleza como si esta fuera una especie de laberinto. Los humanos existen dentro la naturaleza, y se desarrollan a partir de ella. Además, todo lo que existe lo hace dentro de la historia y como historia, y por tanto todo lo que existe sufre transformaciones. Incluso las críticas feministas de Marx han aceptado recientemente que el pensamiento de Marx estaba motivado por un rechazo de la dicotomía mente/cuerpo de la Ilustración. Al colocar la vida material y la realidad corporal sobre las rumiaciones abstractas, Marx abre un espacio dentro de la historia de la filosofía donde la existencia de las mujeres puede ser considerada (Leeb, 2007). Las relaciones del cuerpo con la mente, de la humanidad con la naturaleza, del otro sujeto con el objeto, están interrelacionadas. Nada existe *como tal*, todo está determinado por la interacción dentro del entorno, incluido el entorno mismo; esto configura un mundo que no es lineal o teleológico, sino un mundo lleno de contingencias de todo tipo, incluso dentro de un mundo de leyes naturales.[16]

Marx sobre las mujeres

Al comienzo de su carrera como escritor, Marx señaló que la salud de una sociedad se mide por cómo trata a sus mujeres. Las feministas han menospreciado esto como si fuera simplemente un reflejo de los sentimientos del socialista utópico Charles Fourier, pero Heather Brown plantea que este comentario está integrado dentro de la visión del desarrollo de la relación entre naturaleza y cultura: «para que la humanidad alcance su pleno potencial, este factor biológico debe ser sustituido. Debe alcanzarse una nueva unidad entre la humanidad y la naturaleza. Para Marx esto solo es posible si las desigualdades de género que surgen de la organización social se superan (Brown, 2013, p. 31). Brown muestra que Marx aborda el problema de la violencia

16. Heather Brown muestra que, para Marx, natural significa «que emerge espontáneamente» y «como una consecuencia» más a menudo, más que algo biológica o teleológicamente dado (Brown, 2013, p. 39).

sexual contra las mujeres de una forma nueva, no moralista, por medio de su análisis de los personajes de la obra de Eugène Sue *Los misterios de París*. La novela de Sue, que fue publicada en un periódico por entregas, contiene una crítica temprana de la prostitución forzosa utilizando el personaje de Fleur de Marie para describir la situación de muchas mujeres de clase trabajadora a mediados del siglo XIX en París. Lejos de la víctima pasiva que Sue ve en su personaje, Marx la describe como «una joven que puede reivindicar sus derechos y luchar» (citado en Brown, 2013, p. 37). Esto no es un análisis literario abstracto. Marx es muy consciente de que las calles de las ciudades industrializadas estaban llenas de personas pobres que se veían forzadas a recurrir al comercio sexual debido al desempleo o a los salarios bajos. La presión financiera para prostituirse dentro de la clase trabajadora era tal que en Francia los hombres trabajadores llamaban a la prostitución de sus mujeres e hijas «la enésima hora de trabajo».[17] Brown plantea que Marx está insistiendo claramente en que la moralidad no es una abstracción para la clase obrera, ni tampoco está basada en la pureza sexual; más bien está basada en la preocupación por los otros y por los actos en la sociedad. Al final, Sue salva a Fleur de Marie poniéndola en un convento, algo que Marx interpreta como una experiencia con un nivel aún mayor de alienación para ella. Es forzada a intercambiar las dificultades de su vida real como prostituta por una piedad imaginaria. Poco antes de convertirse en monja, muere. Como Fleur de Marie, otro de los personajes de Sue, Louise Morel, es obligada a dedicarse a la servidumbre, es violada y queda embarazada por su jefe, y después la acusan de asesinato cuando el bebé muere en el parto.[18] El noble heroico que narra las historias de los pobres señala que deberían aprobarse leyes para proteger a las sirvientes de la violencia. Marx afirma que, por supuesto, ni el héroe protagonista ni la autora del libro cuestionan por qué razón el personaje es una sirvienta.[19] Marx es plenamente consciente de que el trabajo sexual es *trabajo*, y que el trabajo no sexual, para las mujeres —el trabajo doméstico,

17. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts: Third Manuscript: Private Property and Labour* en Marx y Engels, 1975a, pp. 290-293.
18. El análisis que hace Marx de Fleur de Marie y Louise Sorel puede encontrarse en *The Holy Family* (Marx y Engels, 1975b: especialmente pp. 166-196).
19. Brown escribe sobre el análisis de Marx de Fleur de Marie y Louise Sorel en Brown (2013, pp. 38-39).

por ejemplo— a menudo está sexualizado en una forma que es, en realidad, trabajo sexual.[20] Mientras que las feministas (incluso quienes se describe como feministas marxistas) debaten si el trabajo sexual cuenta como trabajo, el análisis económico de Marx nos da una respuesta mucho más clara: si trabajas por un salario para alguien que se beneficia de tu trabajo, eres un trabajador o una trabajadora; si vives de los ingresos que te aportan personas a las que no pagas, eres un esclavista; si vives de los beneficios de las mercancías producidas por trabajadores/as, eres un capitalista. Si eres un objeto de intercambio para otras personas por derecho a sexo, eres una persona esclava y una mercancía. Si recibes un salario de tu jefe a cambio de favores sexuales que das a un cliente, eres un trabajador/a; si eres una mujer que dirige un burdel, eres una pequeña capitalista (pequeño burguesa). El hecho de que una transacción económica esté relacionada con el sexo no transforma mágicamente la forma en que funciona el capitalismo. Esto no hace que las relaciones de producción se conviertan en algo irremediablemente confuso.

En línea con sus primeros estudios sobre la alienación, Marx publicó un ensayo sobre la política del suicidio en el periódico *Gesellschaftsspiegel* que trata sobre todo del suicidio de las mujeres burguesas (Brown, 2013, pp. 44-48; Anderson, 1999). Marx cita a un investigador de suicidios: «la Revolución [francesa] no derrocó todas las tiranías. El mal del que culpamos a fuerzas arbitrarias existe en las familias, donde causa crisis parecidas a las de las revoluciones (Brown, 2013, p. 46). El primer caso es el de una joven que se suicida después de haber sido humillada por sus padres por haber tenido sexo con su novio antes del matrimonio. Brown señala que Marx pone de relieve la naturaleza sistémica del problema en su artículo: padres burgueses someten a sus hijos e hijas a la disciplina de la humillación, al igual que el mercado los disciplina y los humilla. Cuando analiza el caso de una mujer que se suicida por ser víctima de una violación conyugal y de su encierro, Marx señala que en vez de una unión basada en «el sentimiento espontáneo de los amantes», las condiciones sociales

20. En respuesta al argumento de que el comunismo conllevará «una comunidad de mujeres», Marx y Engels escribieron la famosa frase en *The Communist Manifesto* de que el presupuesto de la clase burguesa de que el comunismo implica que las mujeres serán objetos intercambiados libremente apunta al hecho de que los hombres burgueses ya trataban a las mujeres como objetos de intercambio privado.

actuales permiten al marido celoso atar a su mujer con cadenas, como un avaro con su botín de oro, dado que ella es parte de su patrimonio».[21]

Durante su período como periodista durante la década de 1850 y como corresponsal jefe europeo del *New York Tribune*, Marx tuvo un interés particular en cómo los hombres de una familia hicieron pasar por loca a una mujer noble, para acabar con sus derechos de propiedad. Lady Rosina Bulwer Lytton estaba casada con un político conservador, Edward Bulwer Lytton; tras la disolución del matrimonio debido a la conducta de su marido, Lady Bulwer Lytton se convirtió en novelista, disfrazando a su marido entre los personajes. Cuando Bulwer Litton, para denunciar a su marido, criticó los procedimientos que había utilizado para ser reelegido, su marido y su hijo hicieron que la ingresaran en un manicomio. Marx escribió dos duros artículos criticando a los periodistas del sistema británico por su negativa a desvelar esa situación: «Lady Bulwer podría haber quedado encerrada para siempre en un asilo para dementes, sin que a todos estos hidalgos caballeros del tintero les hubiera importado un comino» (Brown, 2013, p. 107). También critica los pocos requisitos que eran necesarios para ingresar a alguien en un manicomio en Inglaterra. Para Marx esto muestra la superficialidad y la hipocresía de la creencia de los ingleses británicos en la libertad. Libertad para hombres con propiedades, pero manicomios para mujeres que quieren conservar sus propiedades (*ibid*., pp. 105-112). La acusación feminista de que Marx es reduccionista de clase, estrecho de miras, es incapaz de captar las actividades e intereses políticos reales. Marx vio que el capitalismo tenía efectos dañinos en los grupos oprimidos, se beneficiaran o no de la acumulación de capital y de la expropiación.

Marx sobre el género y el trabajo

A pesar del hecho de que Marx mostró su preocupación por la situación de las mujeres bajo el capitalismo, nunca llegó a escribir un análisis sistemático de los orígenes de la posición devaluada de las mujeres

21. Citado de la traducción inglesa del artículo en Plaut y Anderson (1999).

en la sociedad; así, desgraciadamente, el legado de la posición de Marx sobre la opresión de las mujeres no ha sido desarrollado completamente. En sus obras tempranas Marx y Engels trazan el origen de la historia de las relaciones de propiedad con la familia patriarcal, donde «la mujer y los niños son los esclavos del marido». Y añaden: «esta esclavitud latente en la familia, aunque es muy simple, es la primera propiedad, pero incluso en este estadio inicial corresponde perfectamente con la definición de los economistas modernos, que lo llaman el poder de disponer de la fuerza de trabajo de otros» (Marx, *La ideología alemana*, en Marx y Engels, 1975c). Pasarían casi cuatro décadas antes de que Engels utilizara los apuntes de Marx para explicar cómo el Estado se desarrolló para proteger la propiedad privada por medio de la creación de la familia patriarcal. Pero tan pronto como se publicó el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels analizaron cómo la producción industrial estaba transformando las relaciones de género. Era necesaria menos fuerza física para producir mercancías —lo que solía implicar cortar y arrastrar, ahora solo requería la capacidad para manipular máquinas—. Los trabajadores se convirtieron en «meros instrumentos del trabajo con un coste mayor o menos según la edad y el sexo» (Marx *El Manifiesto del Partido Comunista*, en Marx y Engels, 1976). Por tanto, en cierto sentido, el trabajo industrial «desgenerizaba» a las personas trabajadoras del siglo XIX, dado que ciertas características físicas ya no eran necesarias. La familia entera podría ser incluidas en los rediles de las fábricas, incluyendo a las criaturas. Pero aquellos que eran propietarios de los medios de producción también usaron las división sexual para hiper-explotar poblaciones que eran vulnerables debido a su género social (mujeres) o debido a su dependencia legal (niños y niñas). Las mujeres y las criaturas entraron en el mercado laboral en una posición de negociación más baja que la de los trabajadores varones, aunque la invención de la tecnología de las máquinas hizo posible contratar a mujeres y criaturas para hacer el trabajo que antes hacían los hombres. Llamémoslo la «*hombrecesión*» del siglo XIX.

Lo que hace del trabajo una mercancía especial es que su valor depende de la subjetividad humana, especialmente de la desesperación y de la capacidad de sufrimiento. Las poblaciones oprimidas —en la medida en que son libres para vender su fuerza de trabajo— pueden ser más rentables que las poblaciones con mejores opciones.

Aunque las mercancías que prometen autoestima son lucrativas, una fuerza de trabajo que confía en sí misma no lo es. La plusvalía relativa —el hecho de que los capitalistas pueden lograr un beneficio extra bajando los costes de la fuerza de trabajo en relación a otros capitalistas— significa que el trabajo humano puede ser más rentable que el trabajo animal. Un animal debe ser comprado. Como objeto de propiedad, debe ser mantenido por su dueño. Pero el trabajo asalariado cuesta una cantidad fija por hora que se ha de pagar a todo trabajador activo disponible. Este trabajador puede trabajar hasta la muerte y ser reemplazado por otro trabajador asalariado sin ningún coste para el capitalista. El límite de cuánto puede trabajar un animal se mide en términos de cuánto costará reemplazarlo. El límite de cuánto puede trabajar un trabajador depende del tamaño del conjunto de trabajadores, el grado de organización de los trabajadores para su autodefensa y su capacidad para aprobar una legislación penal y utilizarla para proteger su salud y su seguridad. Por esta razón, un ataque al valor social percibido de un conjunto de trabajadores explica la bajada de sus salarios. Asignar un valor bajo a las mujeres, a las minorías raciales y étnicas, a los inmigrantes, a las personas de género no normativo, supone también un descenso literal en el mercado laboral.[22] Por esta razón, la solidaridad con las mujeres, con las personas queer y trans, con los inmigrantes, con las personas negras y con las personas discapacitadas[23] debería ser tarea de todas las personas que están del lado de los trabajadores/as.

Desgraciadamente, no hay muchos ejemplos de extracción de plusvalía relativa que lleven a los salarios al olvido. Marx señala en *El Capital* (volumen 1, capítulo 15) que en Inglaterra las mujeres seguían

22. Por supuesto, podemos plantear que esto significa que las mujeres deberían llevar una política de respetabilidad y criticar a las trabajadoras sexuales porque «rebajan» a las mujeres. Pero hay una diferencia entre el conjunto de mujeres «dignas» en abstracto como objetos dentro de una *economía libidinal* y los salarios que pueden demandar como trabajadoras en el mercado laboral. Un buen ejemplo: los hombres también ejercen el trabajo sexual y aparecen en el porno, pero esto no afecta la capacidad de todos los hombres para mantener un salario en el mercado.

23. Escribo «discapacitados/as» y «personas discapacitadas» en vez de «personas con discapacidades» porque me parece convincente el argumento de que la discapacidad es un producto de la organización social, más que una cualidad que posea una persona. Una persona en una silla de ruedas no posee una discapacidad porque no pueda subir un tramo de escaleras; ha sido discapacitada porque nadie se ha preocupado lo suficiente como para construir una rampa.

siendo empleadas para arrastrar las barcas en los canales en vez de los caballos. Esto era así porque «el trabajo requerido para producir caballos y máquinas es una cantidad conocida con exactitud, mientras que el requerido para mantener a las mujeres en una superpoblación está por debajo de todo cálculo. Marx señala que esta hiper explotación no tiene nada que ver con bajos niveles de desarrollo tecnológico. De hecho, el cambio de usar maquinarias a contratar a poblaciones superpobladas para hacer el trabajo físico es un rasgo contradictorio del desarrollo tecnológico. «De ahí que en ninguna otra parte como en Inglaterra, el país de las máquinas, se vea un derroche tan vergonzoso de fuerza de trabajo humana para las ocupaciones más miserables».

Podemos entender esto mejor analizando la historia industrial reciente. Durante el terremoto de la ciudad de México en 1985, los empresarios salvaron las máquinas de coser, no a las costureras (Poniatowska, 1995: especialmente pp. 237-238). Las máquinas de coser tenían un coste concreto que ya había sido pagado (o, si se compró a crédito, tenían una deuda), pero las costureras muertas simplemente podrían ser reemplazadas por un nuevo grupo de mujeres al día siguiente. Igualmente, en el año 2012, en el incendio de una fábrica en Pakistán, se ordenó a los trabajadores que se quedaran en el edificio en llamas para ayudar a rescatar la ropa. La ropa tenía un valor determinado concreto, determinado por la fuerza de trabajo que ya había sido utilizada para crearla. Por otra parte, los trabajadores podrían ser reemplazados, siempre que hubiera otros lo bastante desesperados como para asumir el trabajo con la misma paga. Los trabajadores son partes intercambiables y desechables de las máquinas; su nacimiento es un regalo para las propietarios de las fábricas, de las minas y de los talleres en todas partes.

Pero los niveles extremos de explotación en la Inglaterra victoriana limitaron la capacidad de Marx para entender en su totalidad el problema de la reproducción social bajo el capitalismo. Marx y Engels presuponían que la forma de la familia pronto se vería totalmente desgastada por el trabajo en las fábricas; parecía que los salarios y las condiciones estaban empeorando tanto que la clase social podría llegar a un punto donde no podría reemplazarse a sí misma. Marx y Engels no podían haber predicho las intervenciones que Keynes desarrolló después de la Gran Depresión. Pero las intervenciones del Estado del bienestar solamente pusieron de relieve la inherente rapacidad del

capitalismo. Aquellos que tienen los medios de producción pueden despreciar las necesidades de sus actuales asalariados, siempre y cuando haya un Ejército de reserva de trabajadores disponible. Sin embargo, esta «población excedente» debe estar disponible —ya sean sus mujeres, criaturas, inmigrantes o las personas más excluidas (ex reclusos, personas de géneros minoritarios, las personas discapacitadas, las personas sin hogar)—. De hecho, la noción de que uno puede «salir de la sociedad» y vivir «una forma de vida alternativa» en una «comunidad alternativa» es incapaz de plantear un desafío al sistema: las personas «que salen» siempre se han contado como miembros involuntarios del ejército de reserva de trabajadores. La lucha de la clase obrera para mantenerse a sí misma revela la simpleza del argumento de que ser radicalmente queer es inherentemente anticapitalista. En lo que se basa el capitalismo es en la reproducción no pagada y en el mantenimiento de su fuerza de trabajo. La única política sexual que podría acabar con la reproducción de una clase explotable de trabajadores sería una moratoria en los nacimientos, pero esto supondría la destrucción de la propia clase trabajadora, utilizada para asegurar una «mutua destrucción». Hay precedentes de esto. Durante la brutalidad del esclavismo estadounidense, las mujeres se vieron obligadas a practicar infanticidios con el fin de detener el tráfico de criaturas. Pero si el infanticidio no fue una amenaza real al tráfico de esclavos, tampoco la sexualidad queer va a ser un desafío político al capitalismo.

El uso de las mujeres como fuente de trabajo barata durante la Revolución industrial hizo que Marx planteara —contra los anarquistas proudhonianos— que las mujeres deberían integrarse en el activismo laboral; después de todo, habían estado organizadas como fuerza de trabajo. Organizarse como trabajadoras en solidaridad con los hombres trabajadores tenía todo el sentido. Un texto que muestra la visión de Marx de que las mujeres deberían ser agentes políticos de su propia liberación es su obra de madurez «El programa del Partido Obrero». La segunda parte de este tratado está escrita junto a con Jules Guesde, Engels y Paul Lafargue, pero la primera parte es enteramente suya (Brown, 2013, pp. 130-132). El documento sirve para mostrar las demandas «surgidas del propio movimiento obrero» y reconoce que ha sido influido por la Comuna de París, incluyendo a las mujeres luchadoras. La primera parte del texto expone cómo debería ser una sociedad comunista (una de las raras ocasiones en que Marx se

aventura en este terreno), y la segunda contiene un programa mínimo de reformas. Brown destaca que el preámbulo «hace una declaración relativamente fuerte respecto a la posición de las mujeres dentro de una sociedad socialista futura» cuando afirma que «la emancipación de la clase de los productores implica a todo tipo de personas, sin distinción de sexo o de raza» (Marx, «Preámbulo al programa del Partido de los Trabajadores de Francia», en Marx y Engels, 1989, pp. 340-342). Aunque las demandas futuras para las mujeres son bastante vagas, las demandas concretas del programa claramente beneficiaron a las mujeres. La primera demanda es que la parte del Código napoleónico, que establece «la inferioridad del trabajador en relación con el jefe, y de la mujer en relación con el hombre», debería ser eliminada. Esto era importante porque, bajo el Código napoleónico, los maridos tenían el derecho de encarcelar o matar a sus mujeres por adulterio. Otras demandas buscaban facilitar el trabajo doméstico, incluyendo disposiciones sociales para el cuidado de las personas mayores y las personas discapacitadas, junto con una demanda inmediata del «mismo salario por el mismo trabajo, para trabajadores de ambos sexos». Brown destaca que el planteamiento progresista de Marx sobre el trabajo de las mujeres no era algo frecuente en el movimiento obrero. Los proudhonistas no solo planteaban que las mujeres no deberían estar incluidas en el movimiento obrero; en un panfleto planteaban que, *sin la familia, la mujer no tienen ninguna razón para estar en el mundo* (citado en Brown, 2013, p. 132).

Una cuestión particular que las feministas han planteado sobre el análisis de Marx de la presión a las mujeres se relaciona con su postura sobre el salario familiar. La sociedad europea medieval era un patriarcado, lo que significaba que el padre era el cabeza de familia y era responsable de organizar y disciplinar el trabajo en el hogar de las viudas, las criaturas y los sirvientes. Según se fue desarrollando el capitalismo, la fabricación externa llegó al hogar. Ahora eran los padres los que vigilaban las actividades del campo que se daban en la esfera doméstica. Pero tal y como Marx describe en *El Capital* (volumen 1), el capitalismo industrial desmanteló la estructura familiar patriarcal, y al hacerlo transformó las relaciones domésticas. Aunque las mujeres y los niños continuaron con el trabajo doméstico que antes dirigía el marido, en las familias proletarias los hombres fueron los primeros en ir a las fábricas para trabajar. Este cambio en

la estructura patriarcal llevó a la aceptación de un *salario familiar*. El salario del trabajador masculino se destinaba a mantener a toda la familia.

Sin embargo, según se fue reduciendo el salario familiar, las mujeres y las criaturas empezaron a incorporarse a la fábrica. Esto debilitó la posición de los hombres como cabeza de familia, y también la lógica del salario familiar. Por otra parte, esto abrió un mundo de posibilidades para las mujeres jóvenes, que finalmente podían escapar de la familia patriarcal. Desplazarse a las ciudades para trabajar en las fábricas supuso nuevas oportunidades sociales, incluyendo el desarrollo del deseo entre personas del mismo sexo.[24] Marx es capaz de ver los beneficios de que este nuevo orden alterara el patriarcado feudal. Señala que el capitalismo augura «una nueva base económica para una forma más elevada de la familia y de las relaciones entre los sexos». Pero también planteó que, desde un punto de vista económico, la destrucción del antiguo orden sobre el género se había convertido en una oportunidad para que la clase capitalista aumentara la explotación. Dejar de lado el salario familiar redujo los salarios de cada trabajador individual. La clave sería que los salarios colectivos del padre, la madre y el hijo sobrepasaran el antiguo salario familiar, pero que cada individuo ganara menos; de esta forma, los salarios en general bajarían en todo el sistema. En términos económicos, el final del salario familiar permitió a los empresarios expropiar todavía más plusvalía absoluta, dado que más trabajadores/as significa más horas de trabajo para los capitalistas en su conjunto.

Las feministas han criticado el lenguaje que utilizó Marx para describir la gravedad económica de la pérdida del salario familiar, percibiendo un sexismo subyacente en su tono. «La maquinaria, al enviar a cada miembro de esa familia al mercado laboral, difunde el valor de la fuerza de trabajo del hombre sobre toda su familia. Esto, por tanto, lo deprecia». Pero, como señala Heather Brown, *esta es una afirmación empírica, no normativa* (la cursiva es nuestra). Además, una forma completamente equivocada de leer *El Capital* es imaginar afirmaciones morales normativas donde Marx está simplemente expresando su desprecio sobre ciertos hechos empíricos. Cuando vemos

24. Para una explicación histórica de la relación entre el desarrollo urbano y el deseo entre personas del mismo sexo, véase D'Emilio y Freeman (1998).

su trabajo en conjunto, entendemos que el comentario de Marx no es una celebración tácita del salario familiar.[25] Aquí podemos ver cómo el sentimiento contra la mujer entre los proudhonistas tiene raíces claramente económicas. Los hombres, en general, no solo querían mantener el valor de su trabajo, querían retener sus identidades como cabezas de familia. En cualquier caso, la clase capitalista se benefició de ello. El salario familiar mantuvo la supremacía masculina, por tanto, mantuvo el orden social y colocó a las mujeres en ese ejército de reserva laboral en una posición de debilidad. Por otra parte, la abolición del salario familiar significó un incremento inmediato de los beneficios.

El problema del salario familiar más tarde se convertiría en un punto polémico entre las feministas que criticaban la estructura opresiva de la familia nuclear y algunos socialistas que sentían que la lucha por el salario familiar, incluso la lucha para proteger la familia misma, era una manera de proteger a la clase trabajadora de una mayor explotación. Pero, aunque el salario familiar puede haber sido un grito de lucha en el siglo XIX, las regiones avanzadas industrialmente en el siglo XX vieron un incremento en el número de las familias gestionadas por mujeres. El salario familiar, por supuesto, no se extendió a ellas, y por tanto dejó de considerarse un apoyo a las criaturas dependientes. Cuando las mujeres se convirtieron masivamente en fuerza de trabajo, un salario familiar simplemente significaba salarios más altos para los hombres. Es más, la idea de igual salario para igual trabajo, por lo general, no aumentó los salarios de las mujeres, sino que, en su lugar, generó una igualdad negativa, bajando los salarios de los hombres. Sin embargo, Marx y Engels esperaban cambios en la forma familiar. Sin el velo de su valor sentimental, la familia era simplemente una unidad para la producción material. Como señala Marx en *La ideología alemana*, «no podemos hablar en absoluto de la familia «como tal»». En otras palabras, no existe una familia esencial, eterna. Las familias son una respuesta a relaciones sociales económicas. Pero ¿eran Marx y Engels defensores personales de lo queer? Para decirlo claramente: no lo eran. De hecho, para su vergüenza, Engels incluso escribió algunas bromas homofóbicas en una de sus cartas a Marx

25. Para conocer diferentes visiones de la posición de Marx sobre el salario familiar, véase el debate entre Harold Benenson y Kevin B. Anderson (Benenson, 1984).

(Weeks, 1975).[26] Utilizando el esquema de Julia Serano, donde el trato desigual de las mujeres se describe como *sexismo tradicional*, y donde la idea de que las cualidades femeninas se alojan en cuerpos femeninos y las conductas masculinas en cuerpos masculinos se llama *sexismo oposicional*, aunque hay pruebas claras de que Marx y Engels no eran sexistas tradicionales, sí que eran sin duda en muchos sentidos sexistas oposicionales, junto con la gran mayoría de los europeos victorianos de aquella época. Aunque el comienzo de una identidad gay y lesbiana y del movimiento de derechos para gais y lesbianas surgió solo al final de la vida de Marx, el sexismo oposicional es el candidato más probable de por qué Engels fue incapaz de reconocer la validez de las políticas queer. Tras la muerte de Marx, Engels escribió un libro sobre el origen de la opresión de las mujeres, utilizando las notas de Marx. La obra de Engels, simultáneamente, planteó un camino materialista para la liberación de las mujeres y añadió un elemento completamente innecesario y desafortunado de heterosexismo a la política marxista del siglo XX: innecesario porque, como veremos, otros socialistas tempranos no tuvieron problema en plantear la cuestión adecuadamente.

Las obras principales: los *Apuntes etnológicos* de Marx y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels

En 1884, un año después de la muerte de Marx y cuando estaba preparando los volúmenes inacabados de *El Capital* de Marx, Engels escribió *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* a partir de los apuntes antropológicos de Marx. El libro inmediatamente entró en el canon socialista y ha sido interpretado por muchos como un resumen de los pensamientos de Marx sobre la opresión de las mujeres y por tanto como un texto clave para orientarse como marxistas en el tema de la liberación de las mujeres. Engels utiliza un enfoque materialista histórico para describir el destino de las mujeres

26. Para una lectura crítica del argumento de Weeks, véase Wolf (2009: especialmente pp. 82-83).

a través de diferentes períodos de la vida humana material y social: del matrimonio en grupo a los matrimonios con clanes, hasta la monogamia para toda la vida. El análisis muestra la transformación de las relaciones familiares a lo largo de la historia, subrayando los comentarios de Marx y los suyos propios en *La ideología alemana* de que una forma ideal, eterna, de familia no existe. Su trabajo describe cómo la formación de la familia ha sido influida y transformada por situaciones políticas y sociales más amplias basadas «en última instancia, en la producción y la reproducción de la vida inmediata» (Engels, 1973).

Engels utiliza el planteamiento antropológico de Lewis Henry Morgan para contar una historia: al comienzo de la vida humana, antes de la agricultura sedentaria, las sociedades eran matrilineales y las mujeres tenían poder social. Sin embargo, después de la sedentarización —asentarse permanentemente en un lugar en vez de moverse cuando se agotaban los recursos— la situación del género se transformó profundamente. Durante la fase de cazadores-recolectores era crítico mantener la tribu en un número bajo de personas.[27] Pero la agricultura sedentaria requería poblaciones para mantener los animales y los cultivos produciendo un volumen que fuera suficiente para aportar a la comunidad un excedente de comida y de materiales para sobrevivir en períodos de dificultad. Mientras que en el pasado simplemente se mudaban a otro lugar, las tribus sedentarias tuvieron aprender a mantener y proteger una reserva de bienes. La lucha por el control de estas reservas de bienes dio lugar a sociedades estratificadas por clases. Los padres ahora querían pasa sus propiedades excedente a sus hijos e hijas exclusivamente; sin embargo, la única manera que tenía un hombre de saber si una criatura era suya era que la sexualidad de las mujeres quedara vinculada a la suya. La castidad de las mujeres se convirtió en un factor clave en las relaciones de propiedad. Mientras que el trabajo de las mujeres en el pasado había incluido recoger comida y cultivar plantas medicinales, las tareas de las mujeres quedaron vinculadas exclusivamente al embarazo y a la crianza de las criaturas. Engels se refiere a esta transformación social como «la derrota histórica mundial del sexo femenino». Gradualmente, tras generacio-

27. Para un análisis de las bajas tasas de nacimiento entre los pueblos no sedentarios, véase Seccombe (1995).

nes de dominación masculina, las mujeres se convirtieron en mercancías para el intercambio.

Ha habido muchas críticas al análisis de Engels. La primera está vinculada a las debilidades del propio Morgan. Por ejemplo, los términos matriarcado y patriarcado no son tan precisos como términos inventados posteriormente como matrilineal y patrilineal (que describen la ruta de la herencia de la propiedad) o patrilocal y matrilocal (que describen la localización física de las personas dentro de un grupo). Sin embargo, la obra de Morgan no estaba totalmente equivocada —no solo porque fundó las bases de la posterior investigación antropológica—. Empíricamente, la necesidad histórica de crear un excedente de bienes sí parece conducir a una lucha sobre quién tiene el control de ese excedente, y las familias patrilineales son con diferencia las más represivas hacia la sexualidad femenina.[28] La obra de Morgan también muestra que la vida social se desarrolla a partir de una mezcla de nuevos inventos, ideas cambiantes sobre el gobierno, formas familiares cambiantes y cambios en la distribución de la propiedad. Engels añade además una capa de evolución moral a la obra de Morgan que no existe en el original. Aquí Engels es bastante teleológico: la civilización antigua lleva la forma familiar a la corrupción, por la transferencia de la propiedad familiar. El futuro comunista de la familia logrará una realización individual basada en lo que él llama el «sexo-amor individual», y la idea nada romántica del matrimonio como una deuda basada en los derechos de herencia terminará. Esto, sin embargo, recoge la idea de Morgan de que los cambios en las formas familiares —desde la sexualidad abierta al matrimonio intrafamiliar, al matrimonio entre primos, a las parejas viviendo en hogares de clanes más grandes, a la monogamia heterosexual— se correlacionan con la progresiva libertad de los individuos. (Por supuesto, la libertad solo de aquellos individuos a los que se ha asignado vivir como hombres).

Pero no todas las críticas a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels han venido de fuera del campo marxista. Las feministas marxistas han señalados los errores del trabajo de En-

28. Para un debate más desarrollado, véase Brinton (1970). Sin embargo, la obra de Eleanor Burke Leacock es fundamental para un análisis completo de las ideas de Engels aplicadas a la antropología.

gels no para cuestionar las bases materiales de la opresión de las mujeres o para rechazar sus ideas sobre la sedentarización, sino para desarrollar una teoría marxista del sexo y del género que este más influida por la economía marxista. Los análisis marxistas-feministas del Lise Vogel son una crítica aguda de los errores de Engels. La primera crítica de Vogel es una de las más obvias, incluso para oídos poco formados en el feminismo: Engels pone la responsabilidad de la reproducción del hogar directamente en las mujeres. De los dos autores, Engels era sin duda un pensador y un escritor mucho menos cuidadoso que su compañero intelectual. A pesar de su fuerte rechazo de la violencia patriarcal y del confinamiento de las mujeres, y a pesar de su visión de un futuro colectivo donde hombres y mujeres trabajarían juntos como iguales, el sexismo oposicional de Engels limita su análisis.

Vogel critica la obra de Engels en tres puntos importantes: su primera crítica viene de una perspectiva marxista, una visión a partir de la obra de Clara Zetkin: la universalización del desarrollo familiar hace que Engels olvide distinguir entre el desarrollo de la posición de las mujeres en las clases dominantes y en las clases subordinadas. Las familias de la clase obrera no se basan en relaciones de herencia. A menudo no hay ninguna herencia que transmitir. Vogel plantea que la principal función social para la existencia de la familia de clase obrera es reproducir a la clase obrera. En otras palabras, la debilidad de Engels es que «la propiedad, no la explotación —la apropiación de la plusvalía del trabajo de la clase productiva por otra clase— se convierte en el objeto implícito de la lucha de clases» (Vogel, 2014; 91). La economía política marxista no trata sobre la distribución de la riqueza, sino más bien sobre la extracción del valor de una clase social de personas por otra. La segunda y la tercera críticas de Vogel vienen de un ángulo más específicamente feminista, pero surgen a partir del primer punto: Engels no analiza la base material de la supremacía masculina en el hogar *proletario* (*ibid*., p. 88). Sin una explicación material, debemos recurrir a presupuestos sobre condicionamientos ideológicos. Esto lleva a la tercera crítica que hace Vogel de la obra de Engels: que «subestima enormemente los factores psicológicos e ideológicos que aportan una legitimación continua de la superioridad masculina en la familia de clase obrera» (*ibid*., p. 89). En otras palabras, entender el declive político de las mujeres durante el cambio de la estructura del patriarcado es una cosa, pero entender por qué los

hombres sin propiedad continúan abusando y despreciando a las mujeres es otra cosa, especialmente si estamos intentando desarrollar una teoría unitaria de la opresión de género y de sexo.

Heather Brown crítica a Engels desde otra perspectiva. A partir de Lukács, Carver y Dunayevskaya, Brown plantea que la obra de Engels es menos cuidadosa y más determinista que la obra de Marx, y que la visión de ambos sobre el género debe ser diferenciada. Mientras que Marx sitúa la semilla de lo nuevo en la concha de lo viejo, Engels ve la historia como una marcha hacia adelante, en la cual la sociedad reacciona a los desarrollos materiales y mantiene su forma hasta que se produce el siguiente desarrollo. Mientras que Marx profundiza en lo concreto y aporta nuevos modelos teóricos, Engels tiende a la abstracción y es incapaz de ver la subjetividad y la objetividad como una unidad de opuestos.[29] Brown apoya su crítica con un importante cantidad de obras teóricas que analizan cuidadosamente los *Apuntes etnológicos* de Marx. Dice la leyenda que Engels escribió *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* a partir de un análisis minucioso de los últimos cuadernos que dejó Marx tras su muerte, pero Brown señala la falta de fidelidad de Engels. Los apuntes de Marx no solo cubren las relaciones de género precapitalistas en la sociedad iroquesa, sino también relaciones de género tal y como se desarrollan en Italia, Irlanda e India (Brown, 2013, p. 133). Engels utiliza la investigación antropológica de Morgan como una especie de mapa, mientras que Marx contrasta la obra de Morgan con las de otros

29. Personalmente, no soy tan contraria a Engels como Lukács, pero tampoco lo valoro tanto como George Novack. Coincido con la crítica que hace Etienne Abrahamovici al comentario de Novack: «el materialismo mantiene que lo objetivo (en la naturaleza o en la sociedad) tiene una existencia previa e independiente del sujeto». Novack lleva esto demasiado lejos cuando plantean que la sociedad existe «independientemente» del sujeto. Las relaciones sujeto-objeto son dialécticas. El comentario de Abrahamovici sobre las tercera tesis de Marx en las «Tesis sobre Feuerbach» es clarificador: «La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado». Sin embargo, yo diría que la capacidad de las personas para cambiar las circunstancias sociales se hace más complicada por los requisitos de la organización política (las acciones de individuos aislados no cambian las circunstancias) y que este activismo está también condicionado por las circunstancias materiales. El debate entre Novack y Abrahamovici se ha reeditado en Novack (2009, pp. 133-164). Sobre las «Tesis sobre Feuerbach», véase Marx y Engels (1975c, p. 3).

antropólogos prominentes del siglo XIX. Brown supone que incluso es probable que Engels no esperaba que esa obra tuviera un estatus canónico, y que quizá lo que quería era que su libro fuera una explicación marxista de la antropología de Morgan, que Engels consideraba tan importante para la antropología como la obra de Darwin para la teoría de la evolución (*ibid*., pp. 163-175).

De hecho, Brown afirma que, en los últimos años de Marx, sus apuntes muestran que estaba comenzando a revisar sutilmente su teoría política. Él señaló que la revolución no necesariamente depende de los niveles del desarrollo, siempre que Estados más grandes sigan su ejemplo.[30] Quizá la revelación más sorprendente es que Brown demuestra que Marx consideraba a la clase trabajadora como un sujeto político diverso, parcialmente compuesto por mujeres, quienes también eran consideradas sujetos políticos revolucionarias (*ibid*., pp. 133-162). Para Marx, la historia no está dividida en dos mitades, una época donde las mujeres vivieron en libertad para después pasar a una derrota histórica mundial. Marx esboza un cuadro más complejo, donde las raíces del sexismo son visibles dentro del comunismo primitivo, y donde las mujeres pueden surgir como sujetos revolucionarios autónomos, incluso después del desarrollo del patriarcado.

Los orígenes del feminismo socialista y marxista

¿Quién es la mujer en la cuestión de la mujer?

Es importante clarificar qué significa y a quién nos referimos cuando utilizamos la palabra «mujer». Al tratar al sujeto colectivo «mujer» como algo claramente transparente, los marxistas y las feministas (de la Segunda Ola) nos han dejado un sujeto cuyos límites ontológicos son universales y ahistóricos: las mujeres experimentan cambios, pero quién es y quién no es una mujer es algo eterno. Pero es un razonamiento circular decir que las mujeres tienen una inclinación natural para cumplir determinados roles sociales, dado que la forma de inter-

30. El primero coincide con la idea de Trotsky del desarrollo combinado y desigual; el último predice la situación material de la Revolución rusa

pretar y clasificar los cuerpos depende de cómo construimos las categorías de género, y estas categorías de género están construidas dependiendo de cómo las funciones corporales cumplen necesidades sociales. No, el cuerpo como tal no era una especie de constructo social puro, sin materialidad, en la Europa del siglo XIX; y no, los rasgos sexuales de los cuerpos humanos no han cambiado enormemente desde la antigüedad. Pero las normas que se utilizaban para interpretar socialmente las características físicas cambian con el tiempo, y la interpretación está influida parcialmente no solo por las normas de género social previas, sino por los cambios sutiles en el significado social de los presupuestos sobre el cuerpo, que están influidos por el nivel de desarrollo material de una sociedad concreta: la forma en que crea la raza, sus relaciones de clase y la asignación de géneros requerida para el mantenimiento de esas clases y razas.

Solo conocemos *las categorías* de género de diversos períodos temporales. No sabemos necesariamente qué cuerpos —empíricamente hablando— eran asignados a estas categorías. Por ejemplo, en el siglo XX, el sexo era asignado al nacer basándose en las opiniones sociales del sistema médico. En Occidente, si el falo de una criatura con cromosomas XY era demasiado pequeño, el pene de la criatura podía ser remodelado como un clítoris y la criatura era asignada a la categoría de mujer, porque se suponía que era mejor ser una mujer que ser un hombre con un pene pequeño. Sin embargo, en Oriente Medio, cualquier criatura que pudiera pasar razonablemente por hombre, incluyendo criaturas XX con clítoris grandes, era criada como un hombre (Fausto-Sterling, 2000). Aunque tenía un *telos* heterosexuales romántico en mente, incluso Engels señaló que los antiguos griegos crearon una categoría de sexo particular llamada «eunuco». Los eunucos han tenido diferentes historias en Grecia, Bizancio y China; en India y Pakistán algunes *hijra* siguen usando este término. De modo que podemos construir una cosa llamada historia de las mujeres, pero no podemos presuponer que conocemos la realidad biológica de las personas que viven dentro y fuera de ella. Esto significa que las personas transexuales e intersexuales no están «fuera» de la historia, o no son algo nuevo en la historia, y que la historia de las mujeres del siglo XIX no es solo la historia de las mujeres cisgénero.

En el libro *Making Sex*, Tomas Laqueur muestra cómo las presupuestos de los griegos sobre la categorización de sexo influyeron en

los géneros sociales hasta la Ilustración (y en algunos casos incluso hasta más tarde). Los griegos imaginaban que solo había un cuerpo humano universal —un cuerpo masculino— con niveles de calor y humedad que afectaban la formación del cuerpo. Esto difiere de los presupuestos posteriores occidentales sobre el hombre y la mujer como sexos opuestos, sin ninguna continuidad posible. En este paradigma posterior, el sexo es como la mano derecha y la mano izquierda, no hay una «mano intermedia» del sexo. Pero este es un concepto bastante reciente en Occidente. El sistema sexual de la Grecia antigua funcionaba como una jerarquía basada en metáforas. La fuerza era concebida como caliente y seca, y la debilidad se veía como fría y húmeda. En consecuencia, las mujeres eran imaginadas como hombres biológicos cuyos penes se habían invertido debido a su incapacidad para generar calor. El género se asignaba en una escala que iba de lo caliente a lo frío, con el hombre masculino en lo más alto, seguido por los hombres femeninos, las viragos (mujeres masculinas), los eunucos, los niños, las mujeres y las niñas. Los dibujos médicos de toda Europa muestran esta concepción de la mujer que perdura hasta el siglo XVI (Laqueur, 1992).

Esta concepción del desarrollo sexual tuvo consecuencias sociales. Dado que las mujeres eran hombres invertidos, se asumió que se necesitaba su placer para la concepción de las criaturas. Por ello, el placer sexual de las mujeres fue tratado como algo valioso socialmente. Sin embargo, había un aspecto negativo en esta afirmación: dado que el placer de las mujeres era esencial para la procreación, los embarazos resultantes de la violación eran una prueba del disfrute de la mujer, lo que contribuyó al mito de la violación como una experiencia potencialmente placentera (*ibid*., pp. 126-127) y al mito de que los yoes inconscientes de las mujeres secretamente dan un consentimiento sexual, aunque las mentes conscientes de las mujeres niegan que se haya dado este consentimiento. Por eso, incluso hoy, cuando una mujer dice que ha sido agredida sexualmente y un hombre dice que el sexo fue consentido, lo llaman una situación de «la palabra de él contra la de ella». La idea de que la opinión de él sobre el estado mental de ella es equivalente a la opinión de ella sobre el estado mental de él sugiere una de estas dos cosas: o ella es una criatura malévola que atrae a los hombres al sexo para hacer acusaciones contra ellos, o ella tiene un yo secreto que consiente en el sexo sin que ella lo sepa. Que

ella sea una persona que puede claramente expresar consentimiento sexual y que él esté mintiendo para salvarse de una investigación criminal solo es una posibilidad cuando el acusado es alguien odiado, o de una clase social o una casta más baja de la persona que denuncia.[31]

Si pensaban que el frío y el calor tienen la capacidad de cambiar los cuerpos, entonces la identidad de género no podía haber sido estable. Mientras que los esencialistas aristotélicos creían que los cuerpos sexuados determinaban la conducta humana, la «teoría del calor» implicaba que la conducta humana determinaba el sexo.[32] Un ejemplo del género que supuestamente determina el sexo es el caso de una joven llamada María, a la que le salió un pene después de caer por un barranco cuando perseguía unos cerdos, y que después se convirtió en un hombre con una «poblada barba roja» (*ibid*., pp. 161-163). Dado que la «corrección» quirúrgica de las criaturas intersexuales no existió hasta mediados del siglo XX, los cuerpos eran más diversos. De hecho, las primeras taxonomías médicas no podían determinar la distinción definitiva entre hombre y mujer. Los pacientes variaban en sus características sexuales secundarias —algunas mujeres eran más velludas que algunos hombres—. Algunos hombres menstruaban y engendraban criaturas. Se descubrió que algunas mujeres tenían testículos. Nuestra visión contemporánea de una «diferencia extrema» entre los cuerpos sexuados no se puede separar de la invención de la cirugía plástica, el cambio hormonal y las depilaciones. Como había más diversidad corporal antes del siglo XX, además de (en muchas partes del mundo) categorizaciones de género no binarias, podemos asumir que, aunque la masculinidad y la feminidad son constructos en proceso, las personas que viven en estas categorías no necesariamente encajan en las expectativas contemporáneas. Nuestra visión de lo que constituye

31. El abuso sexual a hombres por otros hombres o por mujeres provoca diferentes respuestas sociales a la agresión sexual a mujeres por hombres: o bien el niño/hombre no lo denuncia porque está preocupado por el hecho de que esa agresión le feminice, o bien se asume que está intentando negar un deseo homosexual, o que la agresión es imposible porque los varones están en un constante estado de excitación sexual consciente. Lo importante aquí es que no hay ningún yo secreto que inconscientemente seduzca o sea seducido independientemente de la expresión de sexo o de género.

32. Es posible mantener ambas opiniones a la vez. Podemos creer que las esencias formales predicen la conducta y a la vez creer que violar la conducta asociada con uno mismo tiene el poder de cambiarla. De hecho, por lógica, esto supondría que llevar a cabo «prácticas no naturales» tiene consecuencias materiales.

ser hombre y ser mujer ha cambiado radicalmente a lo largo del tiempo: Occidente primero asumió que los cuerpos eran generados por medio de factores ambientales externos (por ejemplo calor, humedad), después se adoptó el enfoque de que los hombres y las mujeres eran criaturas diferentes taxonómicamente, después, desde mediados de los años 50 hasta el fin del milenio, se pensó que todos los fetos eran femeninos hasta que se desencadenaba una actividad que transformaba el feto genérico en un varón (Fausto-Sterling, 2000, pp. 202-205): Todo tipo de adornos ideológicos se sumaban a este presupuesto genético: por ejemplo, se pensaba que estaba demostrado que la mujer era un material pasivo, mientras que el hombre era activo por su forma de destacar; el cromosoma XX de la mujer era descrita como una «carencia», mientras que el cromosoma XY era la agencia humana en sí misma.[33] Los descubrimientos actuales en biología celular cuestionan esta narrativa. Un reciente artículo de la revista *Nature* (Ainsworth, 2015) muestra que las propias células están genéticamente «marcadas por el sexo» para generar XY o XX, y que en cierto nivel celular un individuo puede tener una mezcla de cromosomas XX y XY. El sexo parece existir como un continuo, donde el dimorfismo sexual es simplemente el final del espectro. También parece haber aspectos físicos para la orientación de género; la sensación que tiene un individuo de su encaje en el continuum sexuado se corresponde con la estructura cerebral y la actividad cerebral, y no se ve afectada por los niveles de hormonas (Kranz *et al*., 2014). Además, este especie de «propiocepción» marcada por el género no está asociada con la existencia de genitales o de capacidad reproductiva.

La diversidad de género no es simplemente un producto del individualismo del capitalismo avanzado. A veces escuchamos observaciones que sugieren que las personas transgénero son hiper-individualistas postmodernas[34] que quieren llamar la atención y que creen que

33. Fausto— Sterling analiza el trabajo —que ahora ha sido refutado— del investigador francés Alfred Jost, quien, entre 1947 y 1969 desarrolló y popularizó la teoría biológica de que las niñas se formaban a partir de una falta de actividad. Dado el momento y el lugar de los seminarios de Lacan, creo que es razonable imaginar que la idea de la mujer que tiene Lacan como carencia puede estar influida por estos presupuestos desfasados de Jost.

34. La activista anti-trans Cathy Brennan a menudo se refiere a las personas trans como «copos de nieve especiales»: «lo transgénero es una colección de copos de nieve individuales especiales que se aferran al mismo chaleco salvavidas, no un tipo de ser

pueden comprar el género como si fuera una mercancía. De hecho, un grupo muy ecologista ha adoptado una posición trans-excluyente basándose en este presupuesto.[35] Aquí vemos cómo la posición construccionista social estricta sobre el género sirve como argumento para la ideología del dimorfismo sexual biológico estricto. A pesar de su reconocimiento de que el género social es una construcción, el feminismo trans-excluyente supone una profunda creencia en las categorías de verdad biológica. Las mujeres (por ejemplo, mujeres cisexuales, no intersexuales, definidas por las vaginas) siguen siendo claras víctimas de la violencia sexual, lo cual es algo que los hombres (por ejemplo, hombres cisexuales, no intersexuales, definidos por los penes) están dispuestos biológicamente a perpetuar. En esta visión del mundo, el género es solo la ideología social que oprime a las mujeres, no como categoría sino como «clase». Mientras que un análisis sistémico auténtico de las funciones y orígenes del sexismo examinaría las estructuras de la misoginia y su relación con la transmisoginia, a pesar de su palabrería sobre luchar contra lo que llaman el sistema, en la lógica TERF quien ejerce la violencia no es un sistema, sino, en última instancia, la habilidad del hombre para penetrar a mujeres que no pueden penetrarles a ellos.[36] Pero no solo es la investigación científica la que revela que el sexo no es binario en sentido estricto, la expresión de género no binario precede al capitalismo. De hecho, está muy documentado que la expansión colonial impuso los regímenes del género binario a los pueblos indígenas. En contra de la creencia de que las demandas de las políticas trans son expresiones de un individualismo decadente occidental, antes del contacto con los europeos, muchas tribus nativas americanas tenían un enfoque mucho más racional: las criaturas no tenían una marca de género social, y después, en la puber-

humano con características definidas», véase <http://bugbrennan.com/2012/10/30/lets-be-honest/> (consultado el 2 de febrero de 2015).

35. Deep Green Resistance expulsó a las personas transexuales basándose en una lógica que conectaba los cuerpos trans con la política anti-feminista y pro-imperialista. La blogosfera anglófona se encendió con duros debates entre activistas medioambientales <http://decolonizingyoga.com/how-derrick-jensens-deep-green-resistance-supports-transphobia/>; <http://deepgreenresistance.org/en>; <http://earthfirstjournal.org/newswire/2013/05/15/deep-green-tramsfobia/>.

36. La idea de que los hombres no pueden ser penetrados por las mujeres, por supuesto, exige una fuerte disonancia cognitiva. Las mujeres no son seres esféricos que carezcan de apéndices.

tad, se reunían con las personas ancianas del pueblo para desvelar si eran hombres, mujeres, o de un género completamente distinto (Williams, 1986).[37]

La asignación social de género también fluctúa en la intersección de la economía y la cultura. Las vírgenes juramentadas de Rumanía no viven necesariamente como hombres porque se identifiquen como personas de género queer, sino porque se les destina al nacer a vivir como hombres con el fin de continuar líneas de herencia. En la película *Baran*, el director iraní Majid Majidi muestra a una joven de un pueblo que se dirige a la ciudad vestida de chico con el fin de acceder al mercado laboral, no como una expresión de identidad de género, sino como un riesgo que toma para apoyar a su familia. Durante la industrialización occidental, los presupuestos sobre la capacidad de engendrar criaturas jugó un papel más importante en el género social que el que ahora tiene en el mundo desarrollado del siglo XXI. Una perspectiva ahistórica podría hacernos pensar que las tasas de nacimientos eran relativamente estables hasta la invención de los métodos anticonceptivos, pero hubo cambios bruscos en la fertilidad cuando las comunidades de cazadores y recolectores pasaron a ser sociedades agrícolas sedentarizadas. Esto fue en parte porque los largos períodos de crianza impedían la ovulación en la sociedad cazadora recolectora, mientras que la sociedad sedentarizada vio un aumento de la ovulación, lo que posibilitó que hubiera familias grandes, y a la vez restringía el radio de actividad de aquellas personas a las que se asignaban vivir como mujeres (Seccombe, 1995, p. 17).

Sin embargo, incluso cuando llegaba a haber familias grandes, las tasas de nacimientos variaban enormemente. En los siglos XVI y XVII, tras la devastación de la Guerra de los 30 años, en Inglaterra la edad habitual de una mujer para casarse era a los 27 años; en Alemania era a los 30. Dado que las tasas de nacimientos prematrimoniales descendieron drásticamente en este período, en parte debido a la expansión del puritanismo, podemos asumir que era socialmente aceptable que las mujeres pasaran un amplio período de su vida en el celiba-

37. Esto no quiere decir que la sociedad nativa americana no tuviera estructuras de género y que no existieran prohibiciones o limitaciones de las posibilidades de género. Simplemente es un ejemplo para mostrar que hay otras formas de entender el concepto de «elección».

to, o al menos evitando formas de expresión sexual que produjeran embarazos (*ibid*., pp. 190-192). El desarrollo agrícola y la revolución industrial inicialmente invirtieron esta tendencia. Más criaturas significaba más trabajadores y por lo tanto más ingresos para padres y madres. En Estados Unidos, por ejemplo, en 1800 la tasa de fertilidad media para mujeres blancas era de 7 criaturas. La tasa de nacimientos entre mujeres negras en la década de 1850 era de 7,9. En 1870 más del 37 por 100 de las mujeres habían tenido más de 5 criaturas, comparado con la media de finales del siglo XX de 1,7 criaturas para las mujeres blancas y 2,3 para las mujeres negras (Ferguson y Folbre, 1981, pp. 313-325).[38] Con la maternidad como una limitación casi garantizada de las vidas de un gran número de mujeres, no es esencialista pensar que las vidas de las mujeres, durante la auge de la industria, estaban enormemente influidas por las responsabilidades de los embarazos y la crianza de las criaturas.

Mientras que la industrialización permitió a las parejas heterosexuales escapar de las limitaciones y de las presiones financieras de sus familias de nacimiento (se esperaba en general que las criaturas aportaran riqueza a padres y madres), también creó un espacio para que las personas LGBT y de género no normativo ganaran independencia, interactuarán y en última instancia desarrollaran una identidad política. Los cambios posteriores en las pensiones y la creación del Estado del bienestar reemplazaron (o al menos los complementaron en gran medida) el cuidado que antes se daba a las criaturas en Occidente, y el acceso al sistema de salud público hizo descender la mortalidad infantil. Estas innovaciones permitieron una ruptura de las expectativas sociales de género restrictivas, y de hecho cambiaron el significado del género. En otras palabras, el uso del término «mujer» siempre define los parámetros de las personas en una categoría social y en un punto concreto de la historia. No es la descripción de los procesos y las vicisitudes de una esencia de género universal, y tampoco supone que la identidad de género de las personas encaje con su género socialmente asignado. La industrialización también dio lugar al proletariado y a su identidad política; cuando cambiaron las normas y los significados sociales, los socialistas del siglo XIX comprometidos con

38. Los datos adicionales se han tomado de Haines (2008).

la emancipación del trabajo intentaron también dar sentido a las cambiantes políticas del género.

El sexo y los socialistas utópicos

En el lenguaje cotidiano, el término «utópico» es sinónimo de algo relativo a un sueño hermoso pero imposible. Cuando los pensadores políticos llaman a Marx «utópico» esto dice más sobre su opinión de las ideas de Marx que sobre lo que él realmente pensaba. En términos marxistas, ser utópico significa tener un programa abstracto para un mundo mejor que no basa sus objetivos en la realidad material y que no aporta una explicación creíble de cómo se llegaría a crear ese mundo. A diferencia de los utópicos, Marx evitaba hacer predicciones; en su lugar, se dedicó a elaborar análisis de la industria y la producción, de las vicisitudes de la actividad política real y social, el malestar social, la guerra, los alzamientos, la historia material y las condiciones de vida. A diferencia de Marx, el socialista utópico Charles Fourier creó una política que se puede interpretar como una ficción especulativa. En el nuevo mundo de Fourier, la experiencia de la vida iba a ser una «continua… explosión caleidoscópica de goce arrebatador» (Riasanovsky, 1969, p. 60). Aquí Fourier sigue a Platón: lo único que hace falta para construir una sociedad perfecta es un diseño perfecto. Una vez que el diseño estuviera terminado, la razón humana se aseguraría de que la humanidad deseara participar en el proyecto utópico. Marx, y más tarde los marxistas, más interesados en desarrollar evaluaciones racionales materialistas de los fenómenos reales que en diseñar un paraíso orgásmico, naturalmente, se distanciaron del pensamiento utópico. Sin embargo, los argumentos feministas de los utópicos fueron claramente una inspiración para pensadores socialistas posteriores, incluyendo a Marx. Incluso se atribuye a Charles Fourier ser el inventor del término *féministe* (Goldstein, 1982, pp. 91-92). Y, como se mencionó anteriormente, el comentario de Marx de que el nivel de progreso de una sociedad puede ser medido por cómo trata a las mujeres es una clara apropiación del compromiso feminista de Fourier.

Las dos líneas utópicas más influyentes del siglo XIX en el desarrollo del feminismo occidental fueron la de Charles Fourier y la de los saint-simonianos. El movimiento saint-simoniano predicaba una

especie de igualdad social de las mujeres que consiguió ser a la vez progresista y reaccionaria. Los saint-simonianos querían liberar a las mujeres de las tareas domésticas, las relaciones de propiedad desiguales, los dobles raseros sexuales y la sumisión forzosa. No satisfechos solo con soñar, los seguidores de Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, se juntaron de forma comunal en la naturaleza y practicaron sus principios. En el lenguaje de la política de género de finales del siglo XX, *crearon espacios*. Posiblemente la variante más heterosexista del feminismo en la historia, el concepto saint-simoniano de la igualdad de género se basaba en designar a las parejas heterosexuales como la unidad social primaria de la producción. A cada pareja se le asignaría una tarea pública única en la que trabajar juntos, sin ninguna división sexual del trabajo, y serían remunerados por su trabajo no como individuos sino como pareja. Pero este trabajo sin género no significaba que los hombres o las mujeres se convertirían en personas sin un género social. Su utopía se basaba en los principios de la razón y el amor, términos que se concebían como sinónimos de ciencia y de arte. Por supuesto, la razón era el ámbito de los hombres, y el amor era el ámbito de las mujeres. Al igual que sus homólogas feministas culturales posteriores, los saint-simonianos pensaban que las enfermedades de la sociedad moderna derivaban de la represión que hacía la razón del amor. La solución para acabar con el *logocentrismo* era elevar el lugar de las mujeres en la sociedad. Aun así, el sexismo oposicional saint-simoniano eclipsó sus intentos de eliminar el sexismo tradicional: la única manera de elevar la posición de poder de las mujeres sería esperar hasta que apareciera una sociedad mejor, porque los males del mundo actual podrían corromper los espíritus puros de las mujeres. Los saint-simonianos se encontraron encerrados en una trampa 22. La elevación de las mujeres curaría la sociedad, pero la elevación de las mujeres era imposible hasta que la sociedad estuviera curada (*ibid*., pp. 93-97).

Aunque puedan parecer estrafalarios, los saint-simonianos eran bastante más sobrios comparados con Charles Fourier. La igualdad total para las mujeres, incluyendo igualdad para elegir un trabajo, era solo el comienzo de su programa. La colectivización de las aburridas tareas de las mujeres reduciría el tiempo requerido para el trabajo, y de ello derivaría una liberación sexual sin precedentes. El nuevo mundo feminista de Fourier se llamaría Armonía. Estaría dividido en ciu-

dades que tendrían un nivel de progreso industrial que podría rivalizar con cualquier película de ciencia ficción de Hollywood de los años 50. Los desiertos estarían irrigados. Las nuevas tecnologías controlarían el tiempo atmosférico y como respuesta a los intentos de Armonía de hacer del mundo un lugar mejor, el universo mismo ayudaría a la humanidad haciendo el clima más suave. La energía libidinal acompañaría a Armonía con tanto empeño que los planetas mismos tendrían relaciones sexuales entre sí y como consecuencia de ello el mar se convertiría en limonada.

Aparte de lo improbable de esta psicodelia política, el feminismo de Fourier también fue deformado por la forma en que imaginaba cómo se manifestaría su utopía. Esto en parte se debe a que Fourier pensaba que la opresión de las mujeres estaba causada por una represión libidinal generalizada. Dado que la liberación del deseo libidinal necesariamente conduciría a una sociedad mejor, la realización sexual sería una cura para todo y un imperativo. Por supuesto, la participación no se podía imponer; Fourier era un voluntarista. Sabía que tener tropas mixtas para embarcarse en el proyecto de irrigar el desierto del Sahara podría ser difícil. Así que su solución fue que se enviaría a las mujeres más hermosas a trabajar junto a los hombres. El presupuesto implícito de Fourier era que las mujeres, liberadas de la represión, se abrirían *naturalmente* al sexo en todo momento. El consentimiento nunca sería un problema, porque la sexualidad se entendía como un bien trascendental; así, para Fourier, la solución para terminar con las agresiones sexuales no era criticar la misoginia, sino facilitar el sexo de los hombres.[39] La liberación de las mujeres y el placer sexual de los hombres no solo están aquí en desigualdad, sino que están fundamentalmente interconectados. Marx estaba de acuerdo con Fourier en la abolición de la familia, y en que la medida de una sociedad era cómo trataba a las mujeres; sin embargo, Marx no compartía la opinión de Fourier sobre la sexualidad de las mujeres y no tenía ningún interés en el desarrollo de estos ejércitos libidinales utópicos.

39. Por ejemplo, Fourier respondió al encarcelamiento de un hombre que violó a unas mujeres mayores señalando que, en Harmony, los gustos del hombre serían complacidos, lo que haría innecesario violar a mujeres mayores (Goldstein, 1982, p. 106).

El sexo y la Segunda Internacional

A finales del siglo XIX la Primera Internacional dio paso a la Segunda. El movimiento socialista en Alemania era el más grande de Europa: el Partido Social Demócrata alemán (SPD) tenía un millón de miembros, sus propios medios de comunicación y sus propias escuelas del partido. Dos prominentes miembros del partido, August Bebel y Clara Zetkin, fueron los siguientes en abordar lo que se llamó «la cuestión de la mujer».

El libro de Bebel *Mujer y socialismo* fue publicado por primera vez poco después de la muerte de Marx con el título *La mujer en el pasado, el presente y el futuro*. La publicación de la obra de Bebel tuvo la importancia suficiente como para que Engels interrumpiera su transcripción de lo que serían el segundo y el tercer volúmenes de *El Capital* con el fin de escribir *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Su razón probablemente era que quería impulsar las bases científicas de los análisis socialistas con el fin de fortalecer la corriente revolucionaria dentro del SPD (Vogel, 2014, pp. 102-104). El libro de Bebel *Mujer y socialismo* fue un enorme éxito, agotándose edición tras edición. El libro estaba dividido en tres partes: pasado, presente y futuro. En la primera edición, antes de que se publicara la obra de Engels, la valoración que hace Bebel de los problemas de las mujeres se extendía a todas las épocas: los hombres oprimían a las mujeres de una manera uniforme a través de las clases sociales y a través de la historia. La primera sección trataba sobre el pasado, y la segunda explicaba la opresión actual económica y social de las mujeres, pero era su parte final sobre el futuro de las relaciones de género lo que hizo del libro un superventas. Partiendo de lo concreto, la tercera parte del libro se lee como un programa para una sociedad liberada futura. A diferencia de Fourier y de los saint-simonianos, Bebel fundamenta su programa en el mundo real de las relaciones entre las personas. Bebel muestra cómo las disposiciones domésticas colectivas liberarán a las mujeres de las tareas del hogar, para que emprendan la carrera que deseen. La abolición de la familia revelaría la ilusión del sexismo oposicional, con hombres y mujeres capaces de desarrollarse a sí mismos libremente y de elegir sus propios destinos sexuales, incluyendo los no heterosexuales (Bebel fue un defensor temprano de los derechos LGBT). Para Bebel no había

utopía, ni ningún mar de limonada. Planteó una visión clara de lo que podría ocurrir.

Pero, aunque fue un visionario, la débil caracterización histórica, no dialéctica, de las relaciones entre el pasado y el presente, y entre el presente y el futuro, debilitaron su análisis. A pesar de su enfoque con los pies en el suelo, la obra de Bebel era utópica y ahistórica (*ibid*., pp. 100-109). Bebel reescribió el primer capítulo de *Mujer y socialismo* con el fin de corregir la presentación estática de la historia de las mujeres, pero como señala Vogel (*ibid*., pp. 101-102), esto era solo una corrección cosmética. El pasado, el presente y el futuro no se conectaban. Estoy hizo que el libro, que parecía radical, en realidad fuera bastante reformista. La nueva sociedad socialista sería solo una forma de redistribuir los bienes producidos bajo el capitalismo, sin ninguna reflexión sobre la reestructuración de la producción misma. La opresión de las mujeres era en el fondo un problema de dependencia (*ibid*., p. 106). Como precursor de la teoría de sistemas duales, Bebel planteaba que los hombres eran a las mujeres lo que los capitalistas eran al trabajo asalariado; por lo tanto, un patriarcado trans-histórico estaría operando todo el tiempo en relaciones materiales en continua evolución. Cuando las mujeres ya no se vieran forzadas a estar en una posición de depender económicamente de los hombres, la realización individual de las mujeres aparecería en el horizonte. Y el horizonte era el único lugar donde podría darse la liberación de las mujeres. Cualquier transformación significativa para las mujeres estaba vinculada con una transformación social más amplia (Lopes y Roth, 2000, especialmente pp. 66-85).

Aunque la visión de Bebel fue inspiradora para el movimiento socialista, era más bien un producto del igualitarismo liberal que de la economía marxista. Bebel no respondió a la pregunta fundamental para los socialistas: cuál es el *fundamento de clase social* de la opresión de las mujeres. De igual modo, el uso que hace Engels de la descripción de Morgan del desarrollo de la propiedad privada y de la herencia plantea el análisis de la situación de las mujeres sobre una base material, pero ninguno ha abordado la cuestión de las vidas concretas de las mujeres. En resumen, ¿cómo puede un análisis marxista de la situación de las mujeres plantear que las mujeres proletarias y de las clases dominantes sufren la misma opresión, por las mismas razones, y con el mismo efecto? ¿Cómo podían explicarse la monogamia y la

estructura familiar como algo destinado a mantener las relaciones de propiedad intergeneracionales, cuando la clase trabajadora no tenía ninguna propiedad que transmitir?

En 1896, Zetkin corrigió los errores de Engels y Bebel explicando la opresión de las mujeres según la clase social. La situación de las mujeres más ricas, a quienes ella llama las Diez Mil de Arriba, es una lucha sobre las relaciones de propiedad y una lucha sexual contra los hombres de las clases dominantes. Sus preocupaciones domésticas son gestionadas en su totalidad por otras mujeres. Las mujeres pequeño burguesas y de clase media, incluyendo las intelectuales, están atrapadas en las presiones de la clase dominante y, las intelectuales, en su precariedad y en la proletarización del trabajo intelectual de las clases medias. Para estas mujeres, el objetivo es tener un acceso igualitario a la educación y al trabajo profesional. Zetkin plantea que su lucha por los derechos individuales es progresiva (Zetkin, 1984, p. 101). Pero las vidas de las mujeres proletarias, según Zetkin, estaban marcadas por presiones diferentes a los problemas de las mujeres de clases dominantes o de clases medias. Las mujeres proletarias no necesitaban luchar por la educación o por el acceso a un mejor trabajo, porque la barrera en estos ámbitos no era su sexo sino su clase social. Las mujeres proletarias a menudo ya eran trabajadoras asalariadas, y si fueran capaces de eliminar el trabajo asalariado no estarían llamando a las puertas para ser explotadas en los campos o en las fábricas. Zetkin planteó que las mujeres proletarias no estaban en conflicto con los hombres de su clase social, sino más bien con la burguesía, que les impedía poder vivir vidas plenas *como mujeres y como madres*.

Antes de abordar los errores del trabajo de Zetkin, es importante reiterar que ella fue la primera socialista que intento ir más allá de las teorías de la desigualdad basadas en las relaciones de propiedad y dependencia (Vogel, 2014, p. 119). Zetkin establece un análisis de clase que considera la experiencia social de las mujeres en su época. Sin embargo, la obra de Zetkin tiene una serie de debilidades teóricas. No hay ninguna mención a la doble jornada de trabajo de las mujeres: las mujeres están ocupadas con el trabajo doméstico necesario para permitir que otros miembros de la familia vayan a la fábrica. La idea de que las mujeres proletarias no están en competencia con los hombres proletarios para trabajar solo puede entenderse en el contexto de que,

en última instancia, ninguno quiere ser explotado, pero sugerir que las mujeres no compiten con los hombres en el mercado laboral es falso empíricamente. Y parece que los comentarios de Zetkin en este caso son normativos y no empíricos.

Todavía más extrañas son las valoraciones de lo que importa para llevar una vida plena. Zetkin se acerca peligrosamente a una posición económicamente muy reduccionista, según la cual el horizonte de lo que una mujer podría desear está determinado por su posición de clase social. Una cosa es decir que las mujeres proletarias no tienen acceso al trabajo profesional, y otra vez decir que la injusticia principal del capitalismo hacia las mujeres proletarias es que se les han quitado la oportunidad de ser mamás que se queden en casa. Es como si las mujeres propietarias y de clase media fueran tratadas como seres sustancialmente diferentes; o son criaturas diferentes de forma innata, o la identidad de clase «cultural» ha separado a unas de otras tan claramente que tienen deseos totalmente distintos. De modo que, aunque el análisis de Zetkin es el más concreto, está marcado por un conservadurismo proletario sentimental. Aunque es comprensible que confunda el concepto de mujer con el de maternidad en una época en que la mujer, como media, daba a luz a cuatro criaturas, según la visión progresista del género planteadas por Bebel en el mismo período de tiempo, la reducción que hace Zetkin del horizonte de la mujer proletaria es políticamente problemático. De hecho, lejos de coincidir con Marx en que el objetivo era la abolición de la familia, Zetkin da una visión romántica de la familia campesina y de la división del trabajo dentro de esta. De este modo, Zetkin nos deja el extraño legado de haber creado un análisis de clase de la opresión de las mujeres intentando resolver los problemas de las mujeres proletarias por medio de una extraña repetición del sexismo oposicional para las clase trabajadora. Las relaciones lesbianas parecen no existir; de hecho, si las mujeres proletarias fueran tan nostálgicas del trabajo doméstico como Zetkin planteaba, el deseo lesbiano sería ajeno a la clase social.

El sexo y la Revolución rusa

La revolución rusa fue la primera oportunidad del movimiento socialista para poner a prueba las teorías de la liberación de las mujeres y de

la liberación queer en el mundo material. Estas pruebas no dejaron en un segundo plano otras preocupaciones. En 1920 las mujeres tenían derecho al voto y derecho al aborto. Todas las leyes sobre «moralidad» sexual fueron abolidas. Se celebraron ceremonias de matrimonio entre personas del mismo sexo y los médicos investigaban sobre terapia hormonal para personas de género no normativo (Wolf, 2009, pp. 89, 97). Estos logros se consiguieron a pesar de la brutal guerra civil, una tasa de analfabetismo los 60 por 100 (Eklof, 2008, pp. 128-129), y una mayoría de campesinos organizados en hogares patriarcales.

Pero la liberación del deseo —en muchos sentidos una abstracción imposible y, en sí misma, indeseable—[40] era un tema más complejo que establecer derechos basados en el género. Alexandra Kollontai imaginó una nueva forma de amor socialista —«el Amor alado»— donde los individuos interactuarían sexualmente a su voluntad, sin vínculos, sino tratándose mutuamente como iguales, no como mercancías para ser intercambiadas o consumidas. La obra de Igor Kon *La revolución sexual en Rusia* detalla las dificultades que tenían los bolcheviques para moverse entre el amor comprometido y el amor libre (Kon, 1995, pp. 55-58). Por una parte, las antiguas normas del matrimonio parecían una especie de retorno a la era zarista. Por otro lado, los revolucionarios, incluyendo a Kollontai, eran críticos con la idea de las bacanales comunistas, lo que nos recuerda al desprecio de Marx y Engels sobre cualquier cosa que amenazara con desplazar a las mujeres del control patriarcal a pasar a ser objetos sexuales consumidos de forma comunal. Kon señala que, a pesar de todos los rumores, las orgías realmente no estaban al orden del día; la mayoría de las mujeres tenían relaciones sexuales prematrimoniales, pero casi todas con sus futuros maridos (*ibid*., p. 64).

Lenin abordó la liberación de las mujeres desde una perspectiva práctica y organizativa, destacando que la liberación de las mujeres no

40. El mantra de la Nueva Izquierda de «liberar el deseo» ha sido criticado adecuadamente por el pensamiento psicoanalítico como algo políticamente ambivalente, o incluso conceptualmente absurdo. La liberación del deseo *en tanto que* deseo es el lenguaje de la circulación de bienes bajo el capitalismo, donde el «deseo» como carencia es desplazado hacia una serie potencialmente interminable de objetos. En muchos sentidos, el fin del deseo es la insatisfacción. Para conocer las perspectivas psicoanalíticas sobre la política y el deseo véase Žižek (2008); para una visión del psicoanálisis y el deseo, véase Lacan (2007, pp. 671-726).

vendría solo de la legislación, sino también de hacer a los hombres conscientes sobre sus conductas. En *La emancipación de las mujeres* escribió lo siguiente: «nuestro trabajo comunista con las masas de mujeres, y nuestro trabajo político en general, implica un trabajo de educación considerable con los hombres. Tenemos que erradicar el punto de vista de los antiguos propietarios de esclavos, tanto en el partido como entre las masas (Lenin, 1933). Pero esta «educación con los hombres» no sería la posición más recordada de Lenin sobre la liberación de las mujeres. Más adelante, los socialistas serían más propensos a citar a Lenin cuando comentó que no se deberían designar a mujeres candidatas dentro del partido, porque esto dividiría la unidad del partido en un momento de crisis. Aunque una afirmación tan injusta puede parecer cobarde a los políticos actuales —y estas excusas habitualmente lo son—, los bolcheviques estaban manteniendo una alianza frágil en una guerra civil, seguida por una de las peores hambrunas en la historia moderna. Abordar el sexismo de un campesinado patriarcal muy religioso (las dos religiones más extendidas en el censo de 1897 eran la Ortodoxa Rusa con cerca de un 67 por 100 de la población, y la musulmana con cerca del 11 por 100; véase Institute of Demography, 2015) fue una tarea inmensa. Lo que es quizá más problemático que la oposición de Lenin sobre la participación de las mujeres es la decisión frecuente del movimiento marxista de usar el argumento contra la participación de las mujeres dentro de un partido político en un momento donde ya no hay esas luchas, e ignorar sus comentarios sobre la necesidad de una «educación con los hombres».

Tras la revolución, las mujeres bolcheviques viajaron a zonas rurales para crear sindicatos entre las *batrachkas*. Sin embargo, la ambivalencia no resuelta del partido bolchevique hacia la organización de las mujeres rurales y el escepticismo de las *batrachkas* sobre la capacidad del nuevo Gobierno de cumplir sus promesas, influyó en la efectividad global de la campaña.[41] La restauración del mercado en el Nueva Política Económica (NPE), el factor global de que muchos trabajadores habían muerto en la Primera Guerra Mundial o en la guerra civil, y el fracaso de la revolución para extenderse internacionalmente aislaron al nuevo gobierno soviético. En menos de una década

41. Las *batrachkas* son mujeres trabajadoras rurales, campesinas. Para un análisis de las relaciones entre el gobierno soviético y las *batrachkas*, véase Farnsworth (2002).

Stalin tomó el poder, en parte apelando a un sentimiento más conservador nacionalista. En vez de la abolición de la familia planteada por Marx, la campaña estalinista instituyó el concepto de la Nueva Familia Soviética. Las leyes sobre el aborto fueron anuladas y las personas LGTB fueron expulsadas del Partido Comunista (Kon, 1995, p. 71).

Los debates en las primeras teorías socialistas sobre cómo abordar el sexismo tradicional (y a veces el oposicional) se parecen a algunas creencias sobre la liberación sexual que son populares en los movimientos radicales de hoy. Hay seis preguntas básicas: 1) ¿debería haber una teoría unitaria de la opresión de género, o el problema de la opresión de género surge de dos fuentes: estructuras sociales que vienen dadas históricamente, basadas en la clase social, por una parte, y una represión patriarcal ahistórica, por otra?; 2) ¿cuál es el valor, si es que lo hay, de las visiones de la liberación que están separadas de la experiencia concreta, especialmente la liberación que tiene lugar solo «después de la revolución»?; 3) ¿pueden los espacios utópicos fuera de la economía capitalista funcionar como experimentos sobre la liberación de género?; 4) ¿es la forma de la familia una base para la solidaridad y el poder social de la clase trabajadora que debe ser protegida, o es una fuente de la opresión de las mujeres que debe ser abolida?; 5) ¿la abolición de la familia plantea un reto a la supervivencia del capitalismo, o la abolición de la familia será una consecuencia de la abolición del capitalismo?; y 6) ¿las mujeres, las personas LGBT y las personas de género no normativo tienen un papel específico que jugar en la abolición del capitalismo en tanto que mujeres, LGBT y personas de género normativo?

La primera pregunta exige que se revisen los debates entre el feminismo marxista y la teoría de sistemas duales de mediados del siglo XX. La segunda pregunta es el antiguo problema del conocimiento y de la práctica organizacional, un problema que la dialéctica de Rosa Luxemburg sobre la reforma y la revolución abordó de forma muy exitosa. La tercera pregunta es una pregunta del pensamiento utópico. La encarnación moderna de esta pregunta es el enfoque que tiene pensamiento queer sobre la liberación de género: no tienen cuenta la clase social, es localista y centrado en occidente. La cuarta nos exige analizar las contradicciones entre comunidades tradicionales como un lugar de resistencia socialista, y la contribución de la familia tradicional a la continuidad de la opresión de las mujeres y de las per-

sonas queer. Dado que las mujeres de clases trabajadoras pueden o no implicarse en el trabajo asalariado, la cuestión también plantea el debate sobre a quién se considera como clase trabajadora.

Las preguntas quinta y sexta son quizá las que aborda este libro de forma más directa, porque no son preguntas que se han planteado, sino respuestas que han sido asumidas en el pensamiento político queer radical. Existe el presupuesto tácito (y a veces explícito) en la política queer de que lo queer en sí mismo desafía el capitalismo porque desafía la familia. Durante mucho tiempo el planteamiento ha sido que el horizonte de la política queer es la resistencia a la heteronormatividad. Lisa Duggan ha llevado esto más lejos sugiriendo que el papel político de lo queer es oponerse no solo a la heteronormatividad sino a la homonormatividad (Duggan, 2002). En los apartados siguientes analizaré las contradicciones de este axioma, incluyendo cómo asume que la evolución de la familia plantea un desafío a la supervivencia del capitalismo. Con el fin de comprender mejor el papel de la familia dentro de las relaciones capitalistas es necesario un análisis de la teoría de la reproducción social que hace el feminismo marxista.

Las teorías de la reproducción social

Hasta la aparición de la segunda ola del movimiento feminista, el efecto del trabajo doméstico no asalariado en el capitalismo no fue analizado con un profundidad suficiente por los economistas marxianos. Esto es en parte porque, aunque los marxistas abordaron los daños del sexismo tradicional, estaban confundidos sobre sexismo oposicional. Las mujeres no eran inferiores a los hombres, pero a menudo se asumía que tenían características diferentes. Las causas de esa diferencia de género oscilaban entre la naturaleza y el desarrollo histórico, pero siempre permanecía un núcleo duro de diferencia sexual. Sin embargo, la lectura histórica y evolutiva de Engels sobre el género y las relaciones familiares apunta a una base materialista de la posición de las mujeres; esto también cuestionó algunos argumentos sobre la naturaleza de las mujeres: por ejemplo, si la gran mayoría de la historia humana se ha desarrollado viviendo en tribus itinerantes, entonces

atribuir a las mujeres una tendencia doméstica innata es irracional. De hecho, cualquier concepción de un tendencia doméstica natural de las mujeres supone desplazarse de los análisis marxistas hacia el esencialismo aristotélico, desplazarse de la evolución al diseño, de la vida al espíritu. La obra de Engels muestra claramente que la posición de las mujeres cambia, de ser iguales a ser una yegua de cría para la agricultura. El hecho de que las mujeres trabajaran en la revolución industrial y de que Marx planteara argumentos políticos a favor de la participación de las mujeres muestra su inclinación contra la idea de que las mujeres estén vinculadas naturalmente hacia la esfera doméstica. Lo contrario a esta posición, con la excepción de Zetkin, es que la liberación de las mujeres dependía de ser liberadas de la esfera doméstica para poder participar de la vida social. Cada visión del futuro socialista imaginaba una reducción de los trabajos del hogar por medio de la colectivización del trabajo de las mujeres, aunque la liberación de las mujeres nunca implicaba que los hombres compartieran las labores de la reproducción en sus vidas cotidianas.

La reproducción de la clase trabajadora supuso un punto ciego para Marx y Engels porque inicialmente pensaban que el nivel de explotación de la clase trabajadora era tan alto que la única cosa que mantenía viva a la clase social esa la inevitabilidad de los actos sexuales y de los embarazos, no el trabajo maternal. Es posible también que la reproducción social se hubiera tratado en los últimos volúmenes de *El Capital* si Marx hubiera vivido más tiempo —en los *Apuntes etnológicos* vemos que Marx se interesó por la opresión de las mujeres al final de su vida—. Sin embargo, el problema más grande del feminismo con la teoría económica de Marx siempre ha sido su formulación de cómo el trabajo crea la plusvalía. Marx se centra en el trabajador asalariado individual y en la extracción de plusvalía absoluta y relativa a partir de su trabajo. Cuando se centra en el coste de reproducir al trabajador individual, Marx a menudo describe este coste como algo que depende del desgaste individual del trabajador, mientras que otras veces menciona el salario familiar y los costes derivados de reproducir a los trabajadores: criar a los hijos e hijas, el trabajo doméstico y el cuidado de los mayores. Pero a pesar de las limitaciones de Engels, que pone el foco en las relaciones de propiedad por encima de las relaciones de producción como fuente de la opresión de las mujeres, sus comentarios en el prefacio de *El origen de la familia, la propiedad*

privada y el Estado confirmaron para muchas feministas que la reproducción de la vida era parte de la ecuación económica de los marxistas:

> Según la concepción materialista, el factor determinante en la historia es en última instancia la producción *y la reproducción* de la vida inmediata. Esto supone un enfoque doble: por una parte, la producción de los medios de existencia, la comida, la ropa, el alojamiento y las herramientas necesarias para esta producción; *por otra parte, la producción de los propios seres humanos, la propagación de la especie*.[42]

Esta cita se utilizaría más adelante para justificar la teoría del patriarcado y una concepción unitaria de la explotación de las mujeres. No fue hasta el desarrollo del feminismo de la segunda ola, que pone el foco en la igualdad de las mujeres dentro del hogar, cuando las feministas marxistas comenzaron a plantear la cuestión de la jornada doble: las mujeres pueden ser liberadas para participar en la vida social y pueden ser capaces de luchar contra la expropiación junto con otros trabajadores, pero cuando acaba la jornada de trabajo para los hombres, al final de cada turno, la segunda parte de la jornada laboral acaba de empezar para las mujeres de clase trabajadora. Las mujeres estaban implicadas en un doble vínculo: si trabajaban fuera del hogar se enfrentaban a una doble jornada, quizá como mucho con su marido «ayudando», pero sin tomar una plena responsabilidad de lo que se suponía que era el trabajo de ella. O, si lo permitía el salario familiar, la mujer podía quedarse en casa y hacer de las tareas rutinarias domésticas su única contribución, a expensas de la posibilidad de una independencia económica.

Para algunas feministas marxistas estaba claro que la explicación de Marx y Engels sobre la producción de la vida cotidiana bajo el capitalismo no abordaba sistemáticamente la *reproducción* de la vida cotidiana más allá del trabajo asalariado. Si el factor más determinante de la existencia humana era la producción de la vida cotidiana, ¿dónde encajaban el cuidado de las criaturas, el trabajo doméstico y el embarazo en estas relaciones sociales? Allí donde esta pregunta no

42. Tomado de Engels, «Origin of the Family, Private Property, and the State», en Marx y Engels (1990, pp. 129-275; la cursiva es nuestra).

había sido ignorada por los marxistas clásicos, las respuestas que surgían eran curiosas; por ejemplo, se argumentaba que quizá el trabajo doméstico de las mujeres era un residuo de las relaciones feudales, o que quizá las mujeres seguían viviendo en una economía feudal, mientras que los hombres que trabajaban por un salario estaban ya en una economía capitalista. La solución del acceso de las mujeres a la vida pública no abordó el problema. Enraizado en el sexismo oposicional, la división del trabajo en el hogar permanecería igual.

En 1983, Lise Vogel[43] publicó una teoría de la reproducción social que intentaba explicar la servidumbre doméstica de las mujeres en unos términos económicos que iban más allá del enfoque de Engels en la propiedad. Vogel quería fundamentar su análisis feminista-marxista no en las relaciones de propiedad, sino dentro de las relaciones de producción. Si las relaciones de propiedad y las líneas de herencia explicaban por qué las clases dominantes necesitaban regular los cuerpos de las mujeres, ¿por qué los cuerpos de las mujeres de clases trabajadoras también estaban siendo regulados? ¿Por qué ningún Estado, por ejemplo, se preocuparía por el derecho al aborto de las mujeres de clase obrera, si la razón para controlar los cuerpos de las mujeres era controlar los cuerpos de las mujeres que tenían propiedades? El argumento de Engels era solo una explicación parcial. Entonces ¿cuál era el resto de la historia?

Vogel plantea que la opresión de las mujeres de clase trabajadora proviene del hecho de que la reproducción de la existencia cotidiana del trabajador es el coste implicado en la producción de ese trabajador; y el coste de mantener a un trabajador vivo para trabajar es la base de los salarios de los trabajadores. Si una categoría de personas —las mujeres— desea de forma innata servir como fuerza de trabajo, incluyendo a las trabajadoras pasadas, presentes y futuras, sin una compensación salarial por parte de aquellos que poseen la riqueza social, entonces esto abarata la fuerza de trabajo en su conjunto y aumenta la plusvalía relativa. Por supuesto, hay factores que compiten en el mercado: los capitalistas individuales también compiten para vender productos que faciliten la carga de trabajo de las mujeres y,

43. El libro (Vogel, 2014) fue publicado al inicio de varias décadas de reacción neoliberal. Sobre la recepción de la obra de Vogel, véase Ferguson y McNally (2014, pp. xvii-xl).

una vez normalizado, el uso de estos productos aumenta el coste de mantener a toda la fuerza de trabajo. Dado que el capitalismo es un ecosistema anárquico y desequilibrado de contradicciones, no es sorprendente que el primer hecho coexista con el segundo.

Comprender cómo el capitalismo extrae las plusvalías relativa y absoluta es crucial para entender la reproducción social de la clase trabajadora en términos marxistas. En *El Capital*, la plusvalía es (dicho de forma simple) el término que describe el beneficio (menos los costes) para cualquier capitalista individual, y el beneficio tras el pago de los salarios para la clase capitalista en su conjunto. Es el valor *suplementario* producido por un trabajador, más allá de lo que es necesario para producirle a sí mismo como trabajador, representado por su salario individual. Un empresario puede aumentar su propio nivel de beneficio de dos maneras: una es haciendo que el trabajador trabaje más rápido, es decir, forzando al trabajador a terminar más deprisa, y por tanto creando más plusvalía por el mismo salario. La segunda forma es hacerle trabajar más horas, lo que le da al capitalista más plusvalía a lo largo del tiempo. Pero la producción de la plusvalía absoluta tiene limitaciones físicas. Un trabajador puede coger tomates con un límite de velocidad, y puede trabajar solo un máximo de veinticuatro horas al día. Así que otra forma de producir plusvalía y por tanto beneficio es bajando el coste mismo de la fuerza de trabajo (por ejemplo, los salarios). Esto se hace en parte reduciendo el coste de lo que cuesta llevar a un trabajador a trabajar: reduciendo el coste de las mercancías necesarias para mantener al trabajador vivo. El hecho de que estas mercancías sean también producidas por trabajadores y producidas para obtener beneficios es simplemente otra contradicción dentro del sistema, que es a la vez reducida y aumentada por diversas políticas estatales.

La cuestión de la reproducción social está incluida dentro de las preguntas sobre los gastos necesarios para poner a trabajar la fuerza de trabajo. La cuestión es política. Para quienes compran la fuerza de trabajo es mejor minimizar la cantidad y la calidad de lo que los trabajadores necesitan para sobrevivir: una combinación de proteínas, carbohidratos y grasas; una higiene suficiente para no alterar el flujo de los bienes por causa de enfermedad o de olores ofensivos; ropa suficiente para protegerles de las heridas que podrían interrumpir la producción; y algún tipo de alojamiento —ya sea en una casa familiar, un

dormitorio o un albergue para personas sin hogar—, junto con algún tipo de transporte. Beneficia a los trabajadores insistir en que el salario que representa el valor de su fuerza de trabajo necesita más cosas: comida de mejor calidad sin aditivos ni sustancias químicas que lo abaraten, buenas instalaciones de aseo para vivir una vida agradable, una ropa y una vivienda adecuadas, unos servicios de salud de calidad y recursos para el ocio y el descanso, para hacer que la vida merezca la pena. Vemos que la reproducción de la vida cotidiana y la reproducción de los propios trabajadores son factores para mantener el valor de la clase trabajadora elevado, y por tanto para mantener la mayor calidad de vida posible; desde la perspectiva del empresario, el fin global es reducir los estándares de vida del trabajador lo más rápido posible.[44] Una ventaja inmediata para los capitalistas es limitar los costes que permiten la vida (por ejemplo, los salarios) al trabajador adulto individual. También es una ventaja para el capitalista negar o compensar el coste de criar a una persona trabajadora hasta la edad en la que pueda trabajar (por ejemplo, el cuidado de las criaturas) así como compensar el coste de cuidar de ella cuando ya no pueda trabajar (por ejemplo, el cuidado de las personas mayores). Si el coste de los servicios de salud, la limpieza y la escuela puede no ser compensado con salarios, mucho mejor. Por supuesto, hacer que la discusión sobre el cuidado de las criaturas y las personas mayores sea algo *obsceno*, convertir esto en un deber natural de un grupo humano (mujeres, inmigrantes, y especialmente mujeres inmigrantes), hace que todos los trabajadores asuman un cálculo más bajo de sus propios salarios, un cálculo más bajo de su propio valor como personas.

Lisa Vogel señala que el trabajo doméstico no es simplemente un beneficio invisible, sino un tema que es económica y políticamente contradictorio para el capitalismo. Las madres son las cuidadoras principales de la fuerza de trabajo, pero las propias madres necesitan

44. Por supuesto, esto es una tendencia y no una norma. Cuando no hay suficiente fuerza de trabajo cualificada —cuando el ejército de reserva de los trabajadores cualificados carece de efectivos— los capitalistas pueden hacer concesiones a su fuerza de trabajo. Los capitalistas también pueden dar zanahorias a algunos trabajadores para justificar que dan palos a otros. En Estados Unidos, los capitalistas a veces conceden beneficios a los trabajadores adaptando el trabajo a los propios trabajadores: apelando a su deseo de pertenencia, alabándoles, intercambiando beneficios por flexibilidad, haciendo que el trabajo parezca más novedoso o atractivo, es decir, gestionando los costes por medio de llamadas ideológicas al placer y a la libertad.

ser mantenidas durante e inmediatamente después de dar a luz. Las mujeres que están fuera del mercado de trabajo tradicionalmente han servido como fuerza de trabajo del ejército de reserva, una fuerza de trabajo que espera a la cola. Esta fuerza de trabajo puede ser utilizada como una fuerza laboral desechable y flexible para cuando haya un aumento brusco en la producción y una escasez de trabajadores. También es utilizada como una medida disciplinaria contra los trabajadores que están empleados en ese momento, como un recordatorio de que pueden ser reemplazados si molestan demasiado a sus empleadores. Sin embargo, Vogel señala que las mujeres no ocupan el ejército de reserva de fuerza de trabajo de manera uniforme (Vogel, 2014, pp. 166-167). *Qué* mujeres ocupan el ejército de reserva (negras, blancas, madres, hijas, trans, cis) solo se puede comprender de forma concreta. Sin embargo, Vogel señala que el crecimiento del papel de las mujeres en el ejército de reserva de la fuerza de trabajo durante siglo XX muestra que el capitalismo intenta por todos los medios posibles que la fuerza de trabajo esté disponible para él. Este es un ejemplo de la contradicción entre la necesidad que tiene el capitalismo de trabajadores que sean a la vez totalmente móviles y totalmente estables, de tener trabajadores industriales que trabajen juntos y de mantener al conjunto de la fuerza de trabajo dividida ideológicamente.

La falta de compensación de las necesidades diarias de las personas trabajadoras crea una distancia entre las salarios de los trabajadores en activo y las necesidades de la clase trabajadora en su conjunto: los trabajadores precarios y los que sobran, la nueva generación de trabajadores, y los trabajadores que se han hecho mayores y están fuera del mercado laboral son dependientes de los trabajadores en activo. Como no hay ningún mecanismo dentro del capitalismo para proteger a los no asalariados, ese exceso de población del capitalismo en general es cuidado por mujeres, o no es cuidado en absoluto. Cuando la fuerza de trabajo está bien organizada y es capaz de hacer demandas al Estado, la respuesta negativa de los neoliberales viene marcada por el género: los hombres cis pobres son unos papás «holgazanes», y las mujeres cis pobres son demasiado vagas para hacer el trabajo que los capitalistas imaginan que justifican sus vidas. La línea ideológica del Estado capitalista es que las mujeres y los hombres pobres no se interesan por la propiedad humana que llega el mundo como resultado de su actividad sexual. Pero la historia real es que las criaturas de las

personas trabajadoras son una población sobrante que finalmente se convertirá en algo útil para el capitalismo; mientras tanto, las personas mayores y enfermas —aquellas que son totalmente incapaces de implicarse en la actividad productiva— son un exceso de población *innecesario* que a menudo depende completamente del trabajo en negro de las mujeres y de los inmigrantes para sobrevivir. Su existencia es completamente contingente, o depende del cariño de sus familiares inmediatos y de la clase social en sentido amplio.

Esos cuidados no compensados de las mujeres y los inmigrantes de las poblaciones excedentes del capitalismo crea un antagonismo explotable entre la clase trabajadora del ejército de reserva de los desempleados. Este conflicto no se basa solo en la amenaza potencial de que el ejército de reserva «robe trabajos» a los trabajadores que están empleados actualmente; es fácil convencer a trabajadores que tienen recursos limitados para que crean que los desempleados son una carga para las personas trabajadoras, en vez de verlos como miembros de la clase trabajadora. Esto refuerza la obligación familiar, el resentimiento contra los pobres («no puedo ayudarte económicamente porque tengo que cuidar de mi propia familia», y otros argumentos parecidos) y la xenofobia. En otras palabras, mientras los empresarios extraen más plusvalía relativa y suprimen los salarios, los capitalistas son capaces al mismo tiempo de alimentar los resentimientos de la clase obrera hacia las poblaciones que sobran. Ideas de la Ilustración como la responsabilidad personal y la moralidad sexual crean una cuña ideológica entre los que trabajan mucho y los desempleados. Siempre hay una forma de achacar la pobreza individual a algún defecto del alma.

Miembros promocionados selectivamente de los grupos oprimidos son utilizados para argumentar que la igualdad formal existe y para dejar de ver la desigualdad sistémica. Las mujeres son un objetivo fácil para todo: si trabajan, han ocupado el trabajo del hombre y han hecho bajar los salarios; si no trabajan, son personas dependientes socialmente; si sus salarios no cubren el coste del cuidado de sus criaturas, no deberían tener criaturas, incluso allí donde el aborto es ilegal o incluso cuando están casadas o son viudas. Michell Alexander ha señalado el racismo inherente que hay en el odio a la población excedente en Estados Unidos, particularmente la criminalización de las personas negras, bajo la excusa de un lenguaje que no tiene en cuenta el color. Alexander señala que ya no hay una discriminación injustifi-

cada contra las personas negras, solo hay una discriminación justificada contra los *criminales*, pero resulta que las personas negras, especialmente los hombres negros, son el constructo social de lo que es un criminal (Alexander, 2012). La marginación social de todas las mujeres, de los hombres negros, de los inmigrantes y de las personas discapacitadas está conectada directamente con la necesidad de tener y mantener un exceso de poblaciones trabajadoras y la necesidad de reproducir a las personas trabajadoras de forma barata.

Al ampliar el debate marxista de las relaciones de propiedad a las relaciones de producción y al asumir las críticas feministas de los puntos ciegos de Marx construidos históricamente dentro de la tradición económica marxista, Vogel asocia estos temas con anteriores críticas sobre el problema del valor. En primer lugar, Vogel señala que no es una ley de las sociedades de clase que la reproducción social se dé dentro de las hogares heterosexuales. El capitalismo puede reproducir su necesidad de fuerza de trabajo estableciendo residencias para los trabajadores, o importando fuerza de trabajo inmigrante. Vogel plantea que hay tres tipos de procesos que caracterizan la reproducción de la fuerza de trabajo, ya sea por medio de lazos de parentesco, residencias, o la importación de fuerza de trabajo inmigrante: 1) «una serie de actividades diarias restaura las energías de los productores directos y les permite volver al trabajo»; 2) «actividades similares mantienen a los miembros que no trabajan de las clases subordinadas, aquellos que son demasiado jóvenes o demasiado mayores, o están enfermos, o están implicados en actividades de mantenimiento, o están fuera del mercado laboral por otras razones»; y 3) «los procesos de reemplazo renuevan la fuerza laboral reemplazando miembros de las clases subordinadas que han muerto o que ya no trabajan» (Vogel, 2014, p. 188). En realidad, Vogel muestra que es posible que los trabajadores se reproduzcan no por medio de la restauración de sus energías, sino haciéndoles trabajar hasta la muerte,[45] y reemplazándolos con nuevos cuerpos. Sin embargo, señala que la forma más habitual que tienen los trabajadores de entrar en el mercado laboral es por medio de lo que ella llama «el reemplazo generacional» (*ibid*., p. 149) por medio del empleo futuro de las criaturas de los trabajadores. Sin embargo, los

45. Utilizar a los trabajadores hasta la muerte puede entenderse aquí como reducir los salarios al 0 por 100 y aumentar la plusvalía hasta el 100 por 100.

trabajadores se pueden reemplazar de formas no generacionales utilizando excedentes de poblaciones inmigrantes y generando nuevos tipos de trabajadores adultos: mamás que antes se quedaban en casa, sectores de la pequeña burguesía que ahora se han empobrecido en momentos de una fuerte crisis económica, las personas sin hogar desempleadas o el trabajo de las personas presas.

La segunda innovación de la obra de Vogel es su aclaración del trabajo necesario como concepto. A la fuerza de trabajo que produce un valor equivalente al salario del trabajador ella lo llama «el componente social del trabajo necesario». Este es el trabajo necesario para aportar los salarios que cubren el coste de las mercancías que mantienen a la persona trabajadora a lo largo del día. El trabajo no asalariado que renueva, restaura y hace que la fuerza de trabajo esté disponible, que hace posible el uso de las mercancías (leche, fregonas, esponjas, ropa interior) que el trabajador compra, se denomina el componente doméstico del trabajo necesario (*ibid*., p. 158). La intervención de Vogel en la teoría de la reproducción social rescató el concepto de la rigidez conceptual y de la abstracción. Los debates sobre el trabajo doméstico alcanzaron su auge en los años 70, cuando feministas occidentales de clase media intentaron analizar su confinamiento en los hogares; este tema fue especialmente popular en Estados Unidos, donde las mujeres blancas que habían sido implicadas en la economía de guerra durante la Segunda Guerra Mundial fueron devueltas al hogar con un énfasis renovado en la feminidad, lo que Betty Friedan llamo la *mística femenina* (Friedan, 2001). El eje del debate sobre el trabajo doméstico fue cómo situar el trabajo de las mujeres en la economía global, incluyendo (de forma discutible) sociedades no capitalistas como Cuba, la Unión Soviética y China;[46] sin embargo, la principal preocupación del debate fue el papel del trabajo del hogar dentro de la producción capitalista. El núcleo de este debate tenía dos caras: 1) ¿qué tipo de producto social aporta el trabajo doméstico a la economía?; y 2) ¿cuál era la relación de esta contribución con la renovación de la fuerza de trabajo? En otras palabras, ¿el trabajo doméstico pro-

46. Una serie de análisis económicos rechazan que la Unión Soviética, China y Cuba fueran sociedades socialistas en el sentido marxista. Estos análisis las caracterizan de diferentes formas: como Estados obreros deformados, Estados obreros degenerados, o como capitalismo de Estado.

ducía directamente valor *para el capitalismo*, o producía valores de uso en el hogar? En el lenguaje de la economía política clásica, la pregunta era si el trabajo doméstico era un trabajo *productivo* o *improductivo*.

El término trabajo *improductivo* ofendió a las feministas que no estaban familiarizadas con el lenguaje de la teoría económica marxista. La comprensión equivocada de los términos trabajo «productivo» e «improductivo», valor, y trabajo abstracto son responsable de muchos ataques contra el marxismo que no tienen nada que ver con la economía marxista. La diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio no es una cuestión de debates escolásticos filosóficos. El valor de uso es lo que se puede hacer con una cosa producida: una silla existe para sentarse en ella, para subirse a ella para cambiar una bombilla, o como un elemento en un proyecto de arte, entre otras cosas. La forma en que un objeto es útil depende de su contexto. Los valores de uso de un producto no son inherentes a la cosa misma. Una silla no tiene por qué ser solo un objeto en el que sentarse; también puede ser un objeto amontonado en una barricada, o usarse como leña. El valor de cambio de una mercancía, por otra parte, es la cantidad abstracta a la que puede ser reducida con el fin de ser intercambiada por otra mercancía. Los valores de cambio no están vinculados a los valores de uso. El mercado de mercancías es un buen ejemplo de esto. Cuando una mercancía pasa por las manos de cientos de comerciantes en un día, su valor de uso no sube y baja con los precios y tampoco lo hace la cantidad de trabajo que se usa para fabricar el producto mismo. Del mismo modo, el trabajo productivo, en términos de economía marxiana, no significa tener una buena ética del trabajo o hacer un trabajo que es importante y que es valioso. El trabajo improductivo no se refiere al valor del trabajo o a un trabajo realizado por personas incompetentes. Trabajo productivo simplemente significa un trabajo que está produciendo *plusvalía* para los capitalistas. El trabajo improductivo es un trabajo que no produce una mercancía que el capitalista pueda intercambiar. Cuando un niño dibuja con cariño un retrato de la mascota familiar, el trabajo del niño es improductivo para los capitalistas. Esto no significa que sea un trabajo *que no tenga sentido*. Obviamente, preferiríamos que los niños pasan haciendo garabatos en vez de estar cosiendo ropa en un taller textil. Si recibes un salario para cuidar a domicilio a un vecino anciano, eso es trabajo productivo. Cuando lle-

gas a casa y cuidas a tu propio abuelo anciano, eso es trabajo improductivo. Por eso, las teorías del «trabajo afectivo» (ver capítulo 1), que mezclan el trabajo improductivo y el productivo, son de muy poca utilidad.

Otro término marxista considerado polémico por muchas personas es el de «trabajo abstracto». El trabajo abstracto ha sido citado por las feministas y por las teóricas postcoloniales como un intento de Marx de hacer del trabajo un tema ajeno a la raza y al género, haciendo que nuestros cuerpos trabajadores sean insignificantes y sean planos culturalmente (véase «La crítica marxista queer al postcolonialismo» en el capítulo 3). Pero el trabajo abstracto no es un concepto normativo ni empírico. El trabajo abstracto es el cálculo matemático que los capitalistas utilizan para comparar la productividad de su fuerza de trabajo con otras fuerzas de trabajo dentro del sistema. Protestar contra el concepto de trabajo abstracto es como enfadarse con un profesor de aritmética porque el número doce no existe en abstracto. Del mismo modo que la cuestión del trabajo productivo no es una cuestión de si el trabajo doméstico es o no valioso socialmente, es importante, o es realizado de forma eficiente, el término trabajo abstracto no significa que pensemos que los trabajadores no tienen conciencia, o que sean abstracciones sin cuerpo, del mismo modo que una comparación de la proporción profesor-alumno en las escuelas de zonas ricas con las de zonas pobres no deshumaniza a los profesores o a los estudiantes.

Pero no todas las feministas están de acuerdo en la idea de que el trabajo doméstico no produce directamente valor para los capitalistas. La feminista italiana María Dalla Costa y la feminista estadounidense Selma James plantean que el trabajo doméstico sí que es en realidad productivo. Como ejemplo de esto explican que el valor de lo que produce una ama de casa no asalariada puede ser transferido al capitalista por medio de su marido asalariado. Las mujeres son —en el lenguaje de Dalla Costa y James— las esclavas de los esclavos asalariados. En su libro de 1972 *The Power of Women and the Subversión of the Community* (Dalla Costa y James, 1972) las mujeres son definidas como un grupo diferenciado que es oprimido por la existencia del trabajo doméstico no pagado. Plantean que todas las mujeres son amas de casa —en una escala mundial—, trabajen o no fuera del hogar. La lucha de las mujeres, por tanto, es demandar salarios por el trabajo

doméstico que sostiene el sistema. Los salarios por el trabajo doméstico no solo resolverían el problema de la dependencia, sino que, además, como mantiene Silvia Federici (Federici, 2012), aportarían a las mujeres una oportunidad para poder organizar colectivamente una huelga. Quienes plantean que el trabajo doméstico, en términos marxistas, no produce valor (y esto incluye a la propia Vogel) argumentan que, dado que los salarios están determinados por el coste de reproducir la fuerza laboral existente, la reproducción social (y por tanto el trabajo doméstico) ya está incorporada en la ecuación de los salarios, queramos o no, y sea suficiente o no. Para que algo tenga un valor de cambio debe ser una mercancía, y el trabajo doméstico no asalariado que se realiza en el hogar simplemente no es una mercancía (Ferguson y McNally, 2014, pp. xvii-xl).

Con cierto parecido a la reducción que hacía Clara Zetkin de la mujer de clase trabajadora a esposa y madre (pero sin la atención que presta Zetkin a las diferencias de clase en el trabajo ejecutado), la teoría de Dalla Costa plantea de forma atrevida que todas las mujeres son amas de casa, porque todas las amas de casa son mujeres. Esto pasa por alto el análisis de clase. Las mujeres ricas no necesitan hacer sus tareas domésticas, ni tampoco crían a sus propios criaturas, especialmente porque hay personas que reciben un salario por ese trabajo doméstico: las limpiadoras y las niñeras. Además, la idea de que todas las mujeres son amas de casa define a las mujeres por medio de lazos de parentesco heterosexuales. Es evidente que las lesbianas de todas las clases sociales, por definición, no son amas de casa de los hombres. Sin embargo, si se toma este argumento de forma normativa en vez de empírica (por ejemplo, *se espera* de todas las mujeres que sean amas de casa, en vez de todas las amas de casa *son* mujeres), el concepto de Dalla Costa y James de la ama de casa universal coincide con el argumento de Serano de que el sexismo oposicional está en la base de la violencia de género. Si los sexistas oposicionales ven a las lesbianas y a los hombres transgénero (a los que tratan como mujeres) como amas de casa que rechazan aportar gratuitamente un trabajo afectivo y doméstico, su violencia comienza a tener un sentido político.

Raza y reproducción social

Los debates sobre el trabajo doméstico —y la mayoría de los discursos del feminismo de la segunda ola sobre el trabajo de las mujeres—, desgraciadamente, son muy deficientes en cuanto al tratamiento de la raza. El problema de las feministas estadounidenses blancas cuando analizan la vida doméstica de las mujeres (blancas) es que es son especialmente insensibles a la situación contradictoria de millones de mujeres negras estadounidenses. Los análisis del feminismo de la segunda ola sobre el trabajo de las mujeres no solo ignoraron la muy diferente perspectiva de las mujeres negras sobre el trabajo; también obviaron las historias de las mujeres inmigrantes y el trabajo de las mujeres colonizadas dentro y fuera del hogar.

Angela Davis abordó este problema en 1981 con la publicación de *Mujeres, raza y clase*. Davis coincide con el análisis de Dalla Costa en que el trabajo doméstico tiene un carácter público y también privado. Pero Davis, como Vogel, está menos convencida de que las mujeres supongan una clase especial de trabajadores definida por su lugar en el hogar, o, como lo plantea Davis, una clase de «trabajadoras secretas» en el sistema capitalista. Davis plantea que «si la revolución industrial produjo la separación estructural de la economía doméstica respecto a la economía pública, entonces el trabajo doméstico no se puede definir como un componente integral de la reproducción capitalista» (Davis, 1983, p. 234). Aquí Davis apunta a lo que Vogel concretará más adelante en profundidad: la reproducción de la clase trabajadora no se produce *de forma capitalista* ni tampoco requiere redes de parentesco para que cuiden de los trabajadores. Davis da numerosos ejemplos. Durante el apartheid, el trabajo de los hombres negros se hizo más rentable cuando los hombres negros estaban *separados* de las mujeres negras. A las mujeres negras ni siquiera se les permitía estar en las ciudades donde vivían sus maridos. De esta manera, la red de sudafricanos blancos que eran dueños de los medios de producción ni siquiera vio el valor de una mujer negra cuidando de su marido, porque los trabajadores negros eran simples unidades de fuerza de trabajo para ser explotadas lo más posible, hasta poder ser reemplazados por otros cuerpos negros. Es fácil encontrar ejemplos que complementan el de Davis: los inmigrantes de Bangladesh que recogen fresas en Grecia viven en tiendas en el campo y son asesina-

dos por sus jefes (sin que haya consecuencias) cuando piden un aumento salarial; los trabajadores nepalíes e indios en Catar viven en frágiles tiendas lejos de la ultra moderna y brillante ciudad de Doha; los presos políticos de los campos de trabajo chinos hacen ropa interior femenina, e incluso trabajan como «granjeros» haciendo gestos repetitivos jugando en videojuegos, mientras que los trabajadores chinos libres ensamblan los teléfonos inteligentes y viven en ciudades dormitorio; las trabajadoras mejicanas viven en ciudades dormitorio solo para mujeres, en las maquiladoras; las trabajadoras sexuales de Nueva Orleans a veces viven en el propio club de estriptis donde trabajan; el trabajo en las prisiones estadounidenses está segregado por sexos.

Las condiciones de vida en los campos de trabajo a veces son descritas como peligrosamente insalubres y muy sucias. Por supuesto, esto se debe a que el método que usan los capitalistas para reproducir este trabajo diariamente no es la restauración de la fuerza de trabajo, sino el reemplazo de los trabajadores cuando están agotados. Lo que demuestran las realidades de los campos de trabajo es, simplemente, que las prácticas subculturales queer no son inherentemente anticapitalistas. Cuestionar la familia no es algo inherentemente anticapitalista. La verdad es que el capitalismo puede expandirse perfectamente sin la familia, y la mayor parte del tiempo así lo hace. Como señala Amalia Pallares en su investigación sobre los inmigrantes indocumentados en Chicago, la familia también surge como un sujeto político capaz de promover la movilización política (Pallares, 2015). Las familias negras también tienen una historia de lucha para estar unidas cuando son separadas por la infraestructura capitalista (la esclavitud, aunque no es una producción capitalista en sí misma, fue un producto de la necesidad del capitalismo de los siglos XVIII y XIX de productos agrícolas). Por tanto, la idea común entre las personas queer radicales de que el propio concepto de familia es normativo y por tanto inevitablemente reaccionario ignorar las realidades de las vidas negras, de los inmigrantes sin papeles y de las personas trabajadoras migrantes de todo el mundo. La política no puede separarse de las necesidades de las familias cuando las familias son las estructuras con las cuales el capital disciplina a las personas con el fin de sobrevivir, y tampoco puede ser separada de las necesidades de aquellas personas que sufren bajo la lógica de los valores familiares.

En *El marxismo y la opresión de la mujer* Vogel cuestiona la afirmación feminista radical de que la lucha política fundamental es una guerra entre dos «clases» llamadas mujeres y hombres. Vogel muestra que la posición social de las mujeres no está establecida por los hombres en sí, sino por las necesidades materiales de un mundo dividido en clases económicas. Del mismo modo, Davis muestra que la propuesta fundacional del feminismo radical —una sororidad universal— no sería muy bien recibida en la comunidad negra. La opresión de las mujeres negras siempre ha estado vinculada a la opresión de los hombres negros. Con el legado de la esclavitud en Estados Unidos, la noción de que los hombres negros son *el* enemigo político de las mujeres negras es completamente irracional. Dadas las diferentes condiciones de producción del trabajo esclavo y del trabajo capitalista libre, surgió una historia de relaciones de género completamente diferente en la comunidad negra. La incapacidad de tener en cuenta la historia de los paradigmas de sexo/género negros no solo es una incapacidad característica de la teoría feminista radical, también está ausente en el objetivo teórico queer de «deconstruir» y «deshacer» el género como algo clave para la liberación personal y para la transformación social general. Por ello, «deshacer» el género de las mujeres negras bajo la esclavitud no solo no fue liberador, sino que reforzó el sistema esclavista.

Davis da ejemplos del resultado contradictorio que supuso eliminar el género de las mujeres negras, que incluyó desmantelar la división del trabajo marcada por el género. Durante la esclavitud, mientras las mujeres ricas blancas revoloteaban como flores delicadas en absurdos invernaderos, las mujeres negras trabajaban junto a los hombres en los campos de algodón y de tabaco, en los aserraderos, en las fábricas, en las refinerías y en las vías férreas (Davis, 1983, p. 230). Davis señala que esta *igualdad negativa* con los trabajadores varones tuvo el efecto de que las mujeres negras nunca identificaran el trabajo doméstico como uno de sus problemas. La campaña de Clara Zetkin para permitir ser madres a las mujeres proletarias tenía sentido en el contexto de las mujeres negras durante y después de la esclavitud. Mientras que las mujeres trabajadoras libres intercambiaron su fuerza de trabajo con el capitalista por un escaso salario, las mujeres negras eran intercambiadas *como mercancías* en el mercado, vendidas por su potencial laboral y reproductivo. Dado que sus maridos, criaturas,

amigos y amantes también eran intercambiados en el mercado, el poder político del argumento de Zetkin sobre los derechos de la maternidad toma otra dimensión. La negación histórica de los derechos de las mujeres negras de tener una familia y una expresión de género, en vez de ser reducidas a una mercancía sexual biológica capaz de reproducir otras mercancías, inspira demandas políticas que contradicen las concepciones feministas radicales sobre la opresión de sexo. Mientras que las feministas radicales planteaban que la feminidad era una mentalidad impuesta a las mujeres por los hombres, el reconocimiento de la feminidad y la masculinidad se convirtió en una parte integral del reconocimiento como humanos para los hombres negros, las mujeres negras y las personas trans y queer negras. Esta demanda de un reconocimiento del género como un método de reconocimiento humano va desde la conferencia de Sojourner Truth «Aint I a Woman» [Acaso no soy una mujer] hasta las protestas de jóvenes negros en Ferguson y Baltimore sobre los asesinatos recientes, con pancartas que decían «SOY UN HOMBRE».

La dimensión de género que tiene el racismo continúa existiendo en lo que llamaron la época «ciega al color». El racismo ciego al color funciona usando un lenguaje simbólico, codificado, que esconde racismo mientras permite al sujeto al racista la ventaja ideológica de oponerse moralmente al racismo. El racismo postracial funciona por medio del lenguaje de la ley y el orden, en vez de utilizar el odio o el ultranacionalismo. Un buen ejemplo de racismo postracial es el fenómeno de las redes de vigilancia vecinal, donde los dueños de las propiedades que están patrullando se avisan unos a otros sobre personas sospechosas: los hombres y los jóvenes negros son automáticamente categorizados como sospechosos.[47] Al mismo tiempo, la policía está ampliando una nueva especie de igualdad de género negativa a las jóvenes y a las mujeres negras, al tratarlas con la misma brutalidad. ¿Qué es esto sino el mismo antiguo racismo del siglo XIX que insistía en que las mujeres negras eran «biológicamente más fuertes» (es decir, menos femeninas) que las mujeres blancas y que por tanto podían ser tratadas con más dureza? Aun así, esto no significa que la femini-

47. Las bases racistas y marcadas por el género de las redes de seguridad vecinales son analizadas en un estudio sociológico de próxima aparición de Maria Lowe (Lowe *et al*., de próxima aparición).

dad sea una especie de derecho natural deseado por todas las mujeres. El sentido político de la feminidad viene determinado histórica y socialmente. A mediados del siglo XX, las expectativas de la feminidad fueron una fuente de violencia contra las mujeres blancas, del mismo modo que la negación social de la feminidad fue una fuente de violencia a contra las mujeres negras. Erradicar la expresión de género o encontrar nuevas formas empoderantes de expresar el género no es la base de una liberación política; lo que es emancipador es el derecho a la expresión de género teniendo en cuenta las restricciones específicas históricas.

Históricamente, eliminar el género de los hombres negros ha sido siempre contradictorio. La emasculación racista y la desexualización de los hombres negros para convertirlos en «niños» es el reverso de la fantasía de la hipermasculinidad del hombre negro; del mismo modo, las mujeres negras han sido tratadas como asexuales y como hipersexuales. Esta eliminación del género y esa nueva asignación del género son un método y un precursor de la intensa violencia social, una excusa para negarse a reconocer que las vidas negras importan. Por una parte, supone una negación de la violencia sexual sistémica contra las mujeres negras, y, por otra, un miedo a una reacción justificada por la violencia cometida. El hecho de que la familia negra haya sido el lugar de lucha y de refugio ante la violencia racista hace que el generó no normativo sea un terreno político especialmente difícil para las personas trans y queer negras.[48] La intersección de la opresión negra, la opresión queer y la opresión de las mujeres no es la experiencia de las opresiones en tres momentos separados, sino que es la misma experiencia concreta, históricamente condicionada, de la opresión trans y queer negra.

Davis también señala la especial incongruencia de las experiencias históricas de las mujeres blancas y negras en lo referente a la libertad reproductiva y a la maternidad, y el efecto que estas historias han tenido en el movimiento de reforma de los derechos reproductivos. Mientras que la libertad sobre los embarazos no deseados es una

48. Por supuesto, las complejas relación del movimiento queer negro con el nacionalismo negro no es la única dificultad histórica aquí: los sujetos queer negros también tienen que enfrentarse a la supremacía blanca dentro de la cultura queer. Para un análisis del movimiento queer negro en relación con el nacionalismo negro y la cultura queer no negra, véase Dunning (2009).

preocupación para todas las mujeres, las mujeres negras además querían la libertad de ser madres, la libertad de *no* ser presionadas para abortar debido a la pobreza, o, históricamente hablando, la libertad de no ser presionadas para crear una mercancía humana para los esclavistas. La criminalización de las vidas de los hombres negros ha tenido un enorme efecto en las madres negras, las cuales, como madres, querían la agencia política para proteger a sus hijos de la violencia del Estado. El legado de las esterilizaciones forzosas también influye decisivamente en el análisis de Davis de la opresión de las mujeres negras. El número de esterilizaciones realizadas a mujeres negras a mediados del siglo XX se puede interpretar como una estrategia de exterminio. Durante el régimen nazi se realizaron 250.000 esterilizaciones bajo la Ley de Salud Hereditaria. En Estados Unidos se realizaron hasta 200.000 esterilizaciones a mujeres negras *solo en el año 1972* (Davis, 1983, p. 218). Esta historia de violencia reproductiva ha colocado a las mujeres negras en un conflicto con las demandas del movimiento feminista de clase media y blanco contra los períodos de espera para los abortos. Aunque los períodos de espera suponen una gran dificultad para las mujeres pobres de color —logística de transporte, facturas de hotel, preocupaciones por el cuidado de las criaturas y los días libres no pagados, por nombrar algunos—, el legado de la esterilización ha hecho que las mujeres desconfíen cuando se las apremia para tomar iniciativas médicas: muchas mujeres negras (y otras mujeres de color) han ido a clínicas para abortar y las han esterilizado permanentemente.

La esterilización de las mujeres negras a mediados del siglo XX en Estados Unidos no es un hecho único políticamente hablando. Existe una campaña de esterilización actualmente en la India basada en la creencia paranoica neo-maltusiana de que demasiadas personas morenas suponen una crisis ecológica global.[49] La esterilización forzosa de personas en grupos relegados a servir como población excedente del capitalismo ha ocurrido regularmente a lo largo del siglo XX: en Namibia, Perú y Uzbekistán, y también contra las personas gitanas en la Europa del Este. Las esterilizaciones forzosas no surgen de unos odios raciales existenciales hacia ciertas personas. Solo hace falta la adopción de un análisis racional vinculado a una crisis material ecoló-

49. Para una crítica de las falacias del populacionismo neomaltusiano, véase Angus y Butler (2011) y Mukherjee (2014).

gica o de otro tipo, de la misma manera que la retórica postracial utiliza un marco aparentemente racional del tipo «ser duros contra el crimen». Después de todo ¿quién quiere una crisis ecológica? ¿Quién quieres ser pro-criminal? Este lenguaje no es antirracista o neutro sobre la raza; es una lógica de dominación supremacista blanca que no es tan nueva.

Pero ¿por qué querría un sistema que prospera gracias al trabajo negro esterilizar las mujeres negras? La violencia contra las mujeres negras tiene curiosas contradicciones que solo tiene sentido cuando vemos el racismo en el contexto del conjunto de las relaciones sociales económicas. Bajo la esclavitud, las mujeres negras fueron forzadas a tener hijos e hijas: su trabajo producía criaturas-mercancía que podían ser vendidas en el mercado libre. Bajo el capitalismo, las criaturas de las mujeres negras sirven como fuerza de trabajo libre activa *y* como ejército de reserva de trabajadores, como la población excedente que el capitalismo usa para bajar los costes laborales. Dado que los salarios están basados en el coste de la reproducción de la fuerza de trabajo —que generalmente se mide por medio de debates sobre el coste de las mercancías que necesita la clase trabajadora para reproducirse a sí misma— el valor de base de la fuerza de trabajo siempre es la evaluación que hace el mercado de la mínima cantidad de salario que pueda pagar. Esto tiene un efecto doble en las personas desempleadas. En primer lugar, el sistema económico designa a determinados trabajadores identificados con unos valores numéricos particulares. A las personas desempleadas se les asigna el valor numérico cero, y el valor para el sistema es equivalente al valor humano. En segundo lugar, el salario que se suele pagar a las clases trabajadoras generalmente está cerca del nivel de subsistencia, lo que significa que la clase en su conjunto no tiene dinero para apoyar a la población excedente del capitalismo. Si los propios capitalistas o los Estados que representan sus intereses no son presionados políticamente para pagar con el fin de mantener a la fuerza de trabajo no remunerada que el capitalista necesita para mantener los beneficios altos, entonces la presión moral para apoyar financieramente a la parte no asalariada de la clase trabajadora cae sobre la parte asalariada de la clase trabajadora. Esto crea una división en la clase trabajadora misma, porque los asalariados son los únicos que asumen el peso de pagar a las personas que el sistema abandona. Sin embargo, desde la perspectiva de las personas trabaja-

doras, no hay ninguna razón para que la población excedente permanezca desempleada. Si todo el mundo trabajara, habría una jornada de trabajo más corta y más lenta para cada persona. Por supuesto, al capital no le conviene admitir que el sistema requiere el desempleo estructural para mantener los salarios bajos. El sistema se beneficia de la división psicológica de la clase trabajadora asalariada respecto a sus iguales no asalariados. El desempleo estructural puede ser ocultado por medio de la ideología moral: no es el capital, sino el desempleado mismo, la razón por la cual es imposible el pleno empleo. Los desempleados son vagos, quieren ayudas, son avariciosos, parásitos y criminales. Una idea neoliberal más reciente plantea que las intervenciones del Estado para ayudar al excedente de población, que se ha logrado por medio de la lucha por las reformas, obstaculiza la capacidad de los empresarios de crear empleos. Por tanto, el desempleo estructural es un rasgo necesario del sistema de libre mercado. La capacidad para disciplinar a la fuerza de trabajo es necesaria para extraer beneficio de ella. Los conceptos de deber familiar y de responsabilidad personal forman la ortodoxia moral que mantiene el sistema a flote. El deber familiar pone la responsabilidad en la fuerza de trabajo para alimentar a sus propias criaturas individuales, independientemente de lo mucho que bajen los salarios. Las criaturas son la propiedad y el legado. La paternidad funciona como una forma de estatus social. Estamos claramente en el territorio de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels. Pero el legado familiar es totalmente diferente para la burguesía (los banqueros y los empresarios industriales), para la pequeña burguesía tradicional (por ejemplo, los propietarios de pequeños comercios), y para los campesinos con tierras, que para las clases trabajadoras que luchan para dar a sus criaturas un presente estable y también un futuro. Es esta noción de familia la que tienen en mente los oponentes queer al matrimonio igualitario, la familia burguesa con recursos que se aferra a sus posesiones privadas y la presión moral e ideológica que las clases altas ejercen en las personas trabajadoras y en los pobres utilizando la forma de la familia. Pero hay una diferencia entre la imagen ideológica motivada políticamente de la familia generada por el capital, y las personas reales que viven en grupos de parentesco genético o afectivo. Y como hemos visto antes, luchar para desmantelar la familia bajo el capitalismo no amenaza al capitalismo lo más mínimo. En la lucha por reformas que ayudan a que

las personas se reproduzcan socialmente —ya sean en familias, en grupos no tradicionales o como individuos— es donde *comienza* la reacción contra el capital.

Un aspecto tradicional de esta moral vinculada a la producción capitalista es la idea de que el valor de un trabajador está vinculado a su producción de cosas valiosas para el capitalismo (vemos que aquí la palabra «valor» tiene un doble sentido). Tener un trabajo supone que uno crea valor; que se te devuelva una parte de este valor reafirma la valía personal; el hecho de que uno puede mantenerse con salarios sugiere que uno tiene valor social. El hecho de que el sistema económico necesite de una enorme masa de pobres apoya la suposición de que, por medio de un cierto conjunto de conductas, de una cierta manera de arrodillarse ante el sistema, uno adquiere la estabilidad financiera que desea. El estatus aleatorio en el que uno nace, por supuesto, no tiene nada que ver con esto. En este sentido, trabajadores asalariados situados en una situación precaria pueden adoptar el lenguaje de la responsabilidad personal. Lo que para la clase media serían simples momentos de abandono personal —experimentar con drogas, sexo no protegido, abandono escolar— puede destruir fácilmente la vida de una persona trabajadora. Esto refuerza la retórica de la necesidad de una firmeza moral. El rito de paso del rico es el fracaso moral del pobre.

Pero no solo es la clase trabajadora la que dirige sus frustraciones hacia las personas desempleadas. Mientras que los trabajadores intentan crear diferencias entre sí mismos y los desempleados, las clases medias a menudo actúan como si esas diferencias fueran innatas. Tal y como menciona Davis, la razón por la cual los médicos esterilizan a las mujeres negras es la presunción de que su descendencia es automáticamente un excedente: por ejemplo, el único obstetra de Aiken, en Carolina del Sur, exigía a las mujeres que recibían ayudas sociales que se sometieran a la esterilización, incluso contra su voluntad, si querían que les asistiera en el parto. El doctor explicaba que «estoy cansado de ver gente a mi alrededor que tiene criaturas a las que luego tengo que mantener con mis impuestos». Irónicamente, como explica Davis, recibió 60.000 dólares de dinero público por realizar las esterilizaciones (Davis, 1983, p. 217).[50] Nadie quiere pagar por las

50. La línea de razonamiento según la cual la esterilización era una forma de mantener bajo el gasto social para las mujeres embarazadas pobres es engañosa. Durante la

personas desempleadas estructuralmente. La racionalización de la fuerza de trabajo excedente del capitalismo y los legados de la esclavitud determinan la sexualidad y el género de las mujeres negras, el sentido social de la maternidad negra y la preocupación blanca sobre la masculinidad negra. Los precursores económicos de la creación de la raza también determinaron la expresión de género. La deshumanización sistémica de las personas negras en Estados Unidos implica simultáneamente obviar el género, deshacer el género y sexualizar. Las personas trans y queer negras no son inmunes a este fenómeno.

La contracultura dominante queer blanca, como el feminismo cultural mayoritariamente blanco que la precedió, a menudo promueve, involuntariamente, argumentos racistas sobre los excedentes de población, aunque es probable que las propias personas queer caigan dentro de esa población excedente.[51] Como el movimiento feminista que, como dice Davis, hizo del aborto una elección para las mujeres de clase media blancas y una obligación para las mujeres negras pobres, la contracultura queer —especialmente las clase media queer progresista y la contracultura «de estilo de vida anarquista»— a menudo refuerza tópicos racistas por medio de esa idea de superpoblación neo-maltusiana. El movimiento Comida Lenta [Slow Food] vende soluciones morales individuales a la contaminación que produce la industria de la alimentación, pero el problema de la comida rápida es que: 1) el capitalismo acelera la producción, lo cual a su vez acelera la cultura, mientras que la comida lenta toma tiempo y trabajo —exactamente las mismas cosas que el capital toma de los trabajadores en primer lugar—; y 2) además de intentar atraer compradores con combinaciones adictivas producidas científicamente, la comida basura abarata los costes del mantenimiento de la fuerza de trabajo, lo cual ayuda a mantener los salarios bajos y la plusvalía alta, incluso cuando la tasa de beneficio global decrece debido a la mecanización intensiva.

Las personas queer de clase trabajadora y pobres tiene razón cuando cuestionan las afirmaciones occidentales de «supremacía queer» basadas en un eclecticismo contracultural. Cuando la subcultu-

---

era de la esterilización forzosa, en Estados Unidos había más mujeres blancas empobrecidas que mujeres negras (Bureau of the Census, 1976).

51. Las mujeres lesbianas y las personas trans ganan significativamente menos que los hombres blancos cisgénero (Wolf, 2009, pp. 147-155).

ra queer es elevada al nivel de principio político, se convierte en un elitismo que finalmente solo puedes ser ocupado por aquellas personas que son lo bastante independientes económicamente para romper sus lazos con las clases trabajadoras, y por aquellas personas que no tienen que preocuparse de la violencia racista y contra los inmigrantes. Coincidir con los populacionistas en que «reproducirse» es tóxico ecológicamente y que el cuidado de las criaturas es sinónimo de valores capitalistas alimenta la ideología racista en que se basan los ataques a las libertades reproductivas de las personas pobres. Por muy radicales que sean esos discursos, un movimiento que desprecia a la mayoría de los seres humanos no puede ser anticapitalista. Esto parece una curiosa inversión del caso de los gais ricos occidentales[52] que alquilan los úteros de las mujeres del sur de Asia para crear sus familias. Aquí la persona sustituta gestante es reducida literalmente a una criadora, es reducida a un conjunto de órganos que prestan un servicio.

Por supuesto, la mayoría de las personas trans y queer de Occidente no son ricas ni tampoco están preocupadas por el exceso de población o por la ética anti consumista. También hay un grupo complejo de personas que sufren tantos abusos y discriminación que la violencia de género se ha impuesto sobre otras preocupaciones para la supervivencia, incluyendo la solidaridad de clase. *Cuando la solidaridad fracasa, no es un fracaso de las personas trans y queer que buscan refugio, sino un fracaso de las organizaciones obreras y socialistas en criticar suficientemente el conservadurismo que hay dentro de los sectores heterosexuales de la clase trabajadora*. Sin embargo, puede que el fracaso no esté en las políticas o en los hábitos de los sindicatos y de las organizaciones, sino en el hecho de que las propias organizaciones sindicales y socialistas tienen cada vez menos influencia en la clase trabajadora bajo el neoliberalismo. Irónicamente, las personas trans y queer de clases trabajadoras pueden transformar las polí-

52. El término «rico» aquí no es solo sinónimo de un ciudadano de una nación rica o de alguien que es rico en comparación con la persona gestante sustituta que utiliza. El coste de una persona gestante sustituta en Estados Unidos es dos o tres veces el salario medio anual de ese país, o más o menos lo mismo que pagar el precio medio de dos casas en algunas ciudades pequeñas. En comparación, una persona gestante sustituta del sur de Asia cuesta solo un año del salario medio. Hay que recordar, sin embargo, que las parejas heterosexuales ricas son el mercado principal de personas gestantes sustitutas.

ticas de la clase trabajadora fortaleciendo las estructuras deterioradas del poder de la clase obrera.

El movimiento por la defensa del medio ambiente también debe distanciarse de filosofías racistas o populacionistas, como la *ecología profunda* y teorías ahistóricas como el «Antropoceno» como origen del deterioro medioambiental.[53] En su lugar, el movimiento debe prestar atención a los procesos endémicos propios del capitalismo: la crisis de superproducción, la dependencia —centrada en el beneficio— del petróleo y el carbón, el monocultivo centrado en el beneficio. La tesis de que hay «demasiadas personas» tiene un claro enemigo: las personas pobres. El eslogan Las Vidas Negras Importan —aunque por supuesto lo que lo hace fundamental es su especificidad retórica en que son las vidas *negras* las que importan— también tiene una demanda económica no explícita: *nadie es un excedente*.

El marxismo y la segunda ola

Parte de la crítica de la Nueva Izquierda a la Vieja Izquierda fue una crítica de la economía marxista, o al menos de aquellas nociones y partes que decían representar el legado de Marx. El fracaso del experimento soviético pasa instaurar el poder de los trabajadores supuso, en parte, la ocasión para una crítica renovada. Pero al mismo tiempo, la posición de la clase trabajadora en el centro de lo revolucionario también fue cuestionada por los maoístas, que vieron en las clases trabajadoras un cómplice del imperialismo nacional; la centralidad de la clase trabajadora también fue cuestionada por los filósofos marxistas occidentales. Mientras que marxistas occidentales como Herbert Marcus veían a las minorías raciales y de género como nuevos agentes

53. Como se ha mencionado anteriormente (nota 11), el Antropoceno plantea la idea de que la vida humana es la causa del declive del planeta. Mientras que la feminista radical Mary Daly declaró que los hombres eran necrófilos, amantes de la muerte y de la destrucción (Daly, 1990), los defensores del Antropoceno consideran la existencia humana como innatamente destructiva y egoísta. Sin embargo, el modelo del Antropoceno no da una explicación razonable de por qué, en los cientos de miles de años de existencia humana, la destrucción ecológica ha ocurrido sobre todo recientemente, en unos pocos cientos de años.

para el cambio social, los maoístas movilizaron a los campesinos pobres y a las poblaciones excedentes como los agentes morales de la revolución; estos últimos eran considerados revolucionarios no por su posición estructural en el sistema —su capacidad para bloquear la producción de plusvalía (el beneficio)—, sino por su capacidad para defender los territorios nacionales por medio de guerras de guerrillas contra los Estados imperialistas. Esto tuvo la ventaja de despertar los movimientos anticapitalistas, pero también supuso una división internacional: estaba implícito el nacionalismo pro imperialista de los trabajadores explotados del primer mundo. La visión de los trabajadores del primer mundo como una población conservadora cómplice con la dominación del Tercer Mundo desplazó el eje de la liberación a la insurgencia del campesinado y de las poblaciones oprimidas, cuyas voces serían amplificadas por académicos occidentales blancos. Con los movimientos de liberación nacional, los campesinos ricos y la burguesía de las naciones colonizadas podrían incluso ser sujetos revolucionarios (Fanon, 1963b, pp. 97-144). Este movimiento hacia la nación por encima de la clase entre los académicos de clase media encajaba perfectamente con lo que más tarde se llamaría «el giro cultural» en el mundo académico —donde las teorías de la cultura y la ideología suplantaron los razonamientos económicos—. Estas ideas más adelante serían más limitadas y más etéreas con «el giro lingüístico» del postestructuralismo, donde las estructuras del lenguaje y la subversión de estas estructuras definían el conjunto de la política.

La crítica de las actitudes machistas hacia el género y el sexo tenía parte de razón, y el legado de la Unión Soviética —a pesar de los debates sobre si reflejaba o no la teoría económica marxista— no supuso un avance en la lucha contra la opresión de género, a pesar de las promesas de los inicios de la revolución rusa. La Nueva Familia Soviética de Stalin y su preocupación por construir al Socialismo en un Solo País llevó a la prohibición del aborto y a la vuelta de la doble jornada para las mujeres. Según Kon, este proceso soviético de una nueva imposición del género se produjo junto con un nivel de desexualización que, sin quererlo, se convirtió en una filosofía idealista —*literalmente* idealista—: la filosofía soviética de mediados del siglo XX se centró en Platón, Santo Tomás de Aquino y Leibniz. El desarrollo de una especie de sexismo sin sexo en la Unión Soviética fue una respuesta a su contrario político: la igualdad de las mujeres fue consi-

derada un hecho consumado, una vez que se formalizó la igualdad social y legal como fruto de la Revolución de Octubre. En ese contexto totalmente idealista, nadie se preocupó por analizar qué significaba esa «igualdad» en el mundo real. La ley formal, las proclamas económicas del socialismo y la pureza ideológica eran suficiente. La vida soviética experimentó una especie de incorporeidad extrema: el cuerpo estaba negado. El lenguaje de la sexualidad, cuando existía, aparecía en forma de chistes pornográficos con una funcionalidad cruda, descriptiva, y en el lenguaje científico. La persona media en la sociedad soviética apenas tenía vocabulario para expresar deseos sexuales o experiencias marcadas por el género (Kon, 1995, pp. 137-138).

A pesar de su abierto compromiso en la lucha contra el sexismo tradicional, la vida soviética fue a la vez neutra respecto al género y sexista oposicional. También había un especial desprecio por la feminidad, que era sinónimo de decadencia, artificio y debilidad. La necesidad de los uniformes durante la pobreza en la Revolución de Octubre dejó un legado que conectaba la ausencia de genero con el espíritu revolucionario. Pero cualquier cosa que oliera a «travestismo» estaba prohibida. No se permitía que las mujeres vistieran con traje y que los hombres llevaran el pelo largo, explica Kon, quizá más por la aversión soviética a la extravagancia que por un rechazo a los géneros no normativos. Pero, como señala Kon, las prohibiciones de la expresión sexual y de género, junto con una llamativa insistencia en que ya se había logrado la igualdad, en realidad dejaron intacto el esencialismo biológico. La mayor parte de las personas pensaban que se hablaba poco sobre género y sexo porque había poco que decir: los hombres eran hombres y las mujeres eran mujeres, y se acabó (*ibid*., p. 141).

En China, las mujeres vivieron considerables mejoras durante la revolución de 1925-1927. El vendado de los pies fue prohibido. Las mujeres pasaron de ser no-entidades vinculadas al hogar, a jugar un papel como activistas obreras y como combatientes en las guerrillas. Los movimientos nacionalistas de izquierda en América Latina también supusieron unas importantes mejoras para las mujeres, con el surgimiento de un liderazgo de mujeres, a pesar del problema persistente del machismo (Kampwirth, 2004). Las mujeres podían ser algo más que madres y viudas: podrían ser camaradas.

A pesar de la reciente despenalización del género no normativo y de las relaciones homosexuales en Rusia, la restauración de la ho-

mofobia empezó con la medicalización de lo queer con Stalin. En 1934, el acto de sodomía consensuada se convirtió en un delito que conllevaba una sentencia de cinco años de prisión. En enero de 1936, el Comisario del Pueblo para la Justicia «anunció que la homosexualidad era un producto de la decadencia de las clases explotadoras» y que «estaba directamente vinculada a la contrarrevolución y… a la decadencia moral de la burguesía» (Kon, 1995: capítulo 2). Kon destaca que este cambio «repetía literalmente los argumentos de los fascistas alemanes». La imagen de lo queer como decadencia moral burguesa también llegó a China, lo que produjo violencia contra las personas LGBT durante la Revolución Cultural, y a Cuba, donde los hombres condenados por homosexualidad eran enviados a campos de trabajo. La retórica de la «decadencia burguesa» se tradujo en «decadencia blanca» o en «decadencia occidental» dentro de los movimientos nacionalistas del tercer mundo. Hoy en día, las organizaciones cristianas del libre mercado de Estados Unidos conectan lo queer con la riqueza y con la decadencia. Claramente, no es lo queer lo que es contrarrevolucionario sino la homofobia, la sexofobia, y el sexismo oposicional, cuando se emplean como un arma ideológica entre las personas queer pobres o trabajadoras y las familias heterosexuales que lucha por sobrevivir económicamente. La diversidad de género y sexual es global. Identificar a las personas con género y sexualidades diversas como contrarrevolucionarias u occidentales decadentes no daña a Occidente en absoluto, solo a las personas queer locales.

Mientras las feministas culturales soviéticas se enfrentaban al KGB, y mientras surgía un feminismo latinoamericano a partir de las luchas anti— imperialistas, en los Estados Unidos el feminismo de la segunda ola surgió de mujeres blancas y cultas de las clases medias. El término «clase media» a veces se usa de forma poco precisa y, en Estados Unidos, a menudo es equivalente a «blanquitud»; a veces incluye a todas las personas que no viven en extrema pobreza, o a las que encienden puros con billetes de 100 dólares. El término «feminismo de clase media» es un término apropiado para discutir los orígenes del feminismo de la segunda ola en Estados Unidos, dado que el mundo académico fue su territorio político, y la universidad, que no tuvo un número importante de estudiantes de clase trabajadora hasta finales de los 60 y los años 70.

A pesar de estar situada en la clase media, las feministas de la segunda ola llegaron a la conciencia política en un período de radicalización ascendente, y, por esta razón, el feminismo de la segunda ola tomó el marxismo con seriedad, aunque solo fuera como interlocutor. El pensamiento marxista-feminista fue predominante en el movimiento. La crítica de Juliet Mitchell de 1966 a los socialistas clásicos titulada *Women: The Longest Revolution* (Mitchell, 1984) planteó que la obra de Marx, Engels, Bebel y Lenin trató la liberación de las mujeres como un ideal separado de los principios básicos de la revolución socialista y que, aunque la liberación de las mujeres fue apoyada, nunca fue integrada de forma rigurosa dentro del programa socialista.

Mitchell menciona cuatro aspectos estructurales de la opresión de las mujeres que ella considera que deben ser distinguidos antes de poder reintegrarlos conceptualmente: la producción, la reproducción, la socialización y la sexualidad. Plantea que hay una relación dialéctica entre dos enfoques igualmente problemáticos: las demandas reformistas, por una parte, y el voluntarismo, por otra. Este último término puede ser mejor descrito como una creación de eslóganes de indignación, maximalistas, mientras que el enfoque reformista demanda cambios sociales sin hacer un análisis fundamental de las condiciones reales de la posición de las mujeres en la sociedad. El voluntarismo desafía a todo el mundo por medio de discursos izquierdistas: pide la abolición de la familia y la libertad sexual total. Estas peticiones están separadas de las demandas concretas del mundo real. Detrás de ese lenguaje radical Mitchell revela que hay una parálisis conservadora. Más tarde, las feministas marxistas criticarán a Mitchell por problemas en sus propios planteamientos. Separar la opresión de las mujeres en cuatro aspectos estructurales es un ejercicio esquemático, incluso un ejercicio inútil. La producción, la reproducción, la socialización y la sexualidad están integradas, son factores articulados entre sí, no partes de un sándwich que puedan ser separadas y reordenadas. Además, como pasa con otros muchos análisis estructurales, Mitchell presenta a «las mujeres» como una entidad ahistórica.

El artículo de Margaret Benston de 1969 «The Political Economy of Women's Liberation» (Benston, 1989) fue una reacción al artículo de Mitchell, y con él inauguró lo que se llegó a conocer como los debates sobre el trabajo doméstico. Benston consideraba que la producción doméstica era la principal fuente de opresión de las muje-

res dentro del capitalismo. Su argumento era que el hecho de que el principal trabajo productivo de las mujeres en el hogar fueran objetos para el consumo inmediato colocaba las mujeres en un modo de producción pre-capitalista, un modo de producción que produce de forma no capitalista a la propia clase obrera. En la formulación de Benston, cuando los productos del trabajo doméstico sean socializados o se hagan públicos, entonces la opresión de las mujeres desaparecerá. Sin embargo, queda sin explicar qué cantidad exacta de la producción de valores de uso en el hogar queda subsumida en la producción capitalista. Los debates sobre el trabajo doméstico continuaron durante toda la década de los 70, sin encontrar una explicación satisfactoria sobre la función económica del trabajo de las mujeres en el hogar dentro de una sociedad capitalista. Algunas feministas, molestas por este bloqueo, dejaron las ideas marxistas para iniciar una nueva definición de la política. En 1970, los libros de Shulamith Firestone *Dialéctica del sexo* y de Kate Millet *Política sexual* (Firestone, 2003; Millet, 2000) plantearon qua, aunque la economía marxista había sido un punto de partida razonable, se necesitaba un análisis feminista separado del marxismo si queríamos comprender lo que era necesario para lograr la liberación de las mujeres. El argumento de Firestone —que las causas profundas de todas las opresiones, incluyendo el racismo, el imperialismo y la discriminación económica están basadas en la distinción biológica entre los sexos y en la división sexual del trabajo exigida por esta diferencia biológica—, hizo del feminismo radical una herramienta para la teoría económica. La palabra «radical» aquí no significa un feminismo militante; significa la raíz o el punto original, no la intensidad. Feministas radicales, como Firestone, plantean que la opresión de las mujeres está en la raíz de todas las opresiones. De hecho, a pesar del rechazó del rígido dimorfismo sexual, lo que parte de la teoría queer y algunas personas trans radicales conservan del feminismo radical es el privilegio de la categorización del sexo y de la discriminación como la causa fundamental de todas las enfermedades políticas. El libro de Millet *Política sexual*, otra voz feminista radical, planteaba que la obra de Engels fue un punto de partida crítico para analizar la opresión de las mujeres, pero Millet consideraba que prestó poca atención al problema de la ideología. Millet planteó que para entender del todo la dominación de las mujeres era necesario utilizar el patriarcado como marco explicativo.

En 1979, Heidi Hartmann escribió un influyente artículo que planteaba que el feminismo debía divorciarse de la teoría marxista: «The Unhappy Marriage of Marxism to Feminism: Towards a More Progressive Union» (Hartmann, 1979). La analogía de Hartmann era que el feminismo era para el marxismo lo mismo que la mujer era para el marido. El feminismo siempre ha estado a la sombra del marxismo, jugando un papel secundario, evitando sus propias necesidades para poner en primer lugar las necesidades de su marido. Hartmann propone que los términos del divorcio sean que las dos teorías se separen de forma amistosa y acepten las diferentes necesidades de cada una. De hecho, el capitalismo y el patriarcado podrían separarse hasta el punto de que no necesitaran ni siquiera cruzarse. Aunque la teoría de sistemas duales (la premisa de que la opresión de las mujeres tiene dos orígenes: el capitalismo y el patriarcado) no era nueva, el ensayo de Hartmann lanzó el guante de los sistemas duales. Hartmann también propuso reconciliar la teoría económica con la teoría del patriarcado describiendo lo que ella denominó «las leyes del movimiento» del patriarcado. Si las leyes del movimiento de Hartmann pudieran articularse con la realidad material de una forma significativa, se resolverían importantes problemas del análisis de los sistemas duales. Un libro de artículos respondió al desafío de Hartmann: *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Feminism and Marxism* (Sargent, 1981). Los artículos del libro criticaban detalladamente la teoría de los sistemas duales, pero también consideraban que la posición marxista tradicional sobre la opresión basada en el sexo era insuficiente.

En un artículo, la editora del libro, Lidia Sargent, analiza problemas muy concretos del sexismo en las activismo cotidiano dentro de los partidos marxistas, los grupos anarquistas y los movimientos obreros. Sargent planteó una serie de quejas sobre la conducta de los hombres de la izquierda: el liderazgo de las mujeres eran generalmente reducido a «temas de mujeres», el papel de las mujeres en público era el de maestra de ceremonias para presentar la lista de los conferenciantes —todos hombres—, las mujeres que cumplían los deseos de los líderes masculinos eran elegidas para presidir las reuniones, y las mujeres eran utilizadas por los hombres para plantear ideas impopulares porque podían hacerlo de forma más amable. Aunque el tiempo de los conferenciantes era controlado cuidadosamente para evitar que los

que se enrollaban demasiado y los que querían lucirse acapararan el tiempo, los hombres interrumpían a las mujeres cuando estas hablaban, o utilizaban las intervenciones de las mujeres como un descanso para organizar sus propias ideas. Sargent también planteó el tema del «reclutamiento horizontal» —utilizar el debate político como un pretexto para tener relaciones sexuales— y también el escaqueo de los camaradas en las tareas de limpieza colectivas. El análisis de Sargent, basado en cosas concretas, mostró el largo camino que aún quedaba por recorrer. Aunque los camaradas varones eran elogiados por no acosar o abuchear a las camaradas feministas, gran parte del movimiento socialista seguía siendo hostil hacia la teoría feminista, que era considerada una fórmula burguesa que se podía reducir al feminismo liberal, o a un análisis feminista radical rígido de la dominación biológica masculina.

La crítica de Iris Young a la teoría de los sistemas duales clarificó muchos de los problemas conceptuales que planteaba entender la opresión de las mujeres como el producto de dos sistemas distintos. Gran parte del trabajo sobre la teoría de los sistemas duales anterior a Hartmann había tratado los dos sistemas como una especie de división cartesiana entre el cuerpo y el alma. La teoría del patriarcado era «la mente» que dirigía la psicología de los hombres para oprimir, mientras que la economía marxista seguía explicando el movimiento del mundo real. Esta forma de pensar convierte al patriarcado en una ideología ahistórica, una especie de espíritu mundial universal. Young plantea que este enfoque de los «sistemas duales» no describe realmente los dos sistemas, sino más bien un sistema económico y un problema político externo a este; desgraciadamente, esta descripción es exactamente el problema que se intentaba resolver con la creación de la teoría de los sistemas duales. La teoría de los sistemas duales hasta entonces solo había conseguido plantear algo obvio. El mérito de Hartmann fue su intento de ir más allá de esta contradicción. Planteó que el patriarcado mismo tenía una base material, porque los hombres controlaban la fuerza de trabajo de las mujeres impidiendo el acceso a recursos fundamentales. Aunque gran parte de la teoría de los sistemas duales se basó en el concepto de «esferas de trabajo separadas», en otras palabras, el confinamiento de las mujeres para la producción dentro del hogar, Hartmann planteó que el patriarcado era un sistema económico en sí mismo, incluso en las relaciones laborales

fuera del hogar. Young señala que, si esto es así, entonces parece poco probable que la economía del patriarcado pueda ser separada de la economía de la reproducción capitalista. A la luz de estas incongruencias, Young propone una teoría unitaria de la opresión de las mujeres. Vogel, no satisfecha con el argumento de Young de que la división del trabajo es más importante para la producción social que la clase social, intenta desarrollar esta teoría unitaria basándose en una lectura atenta de *El Capital*. Antes de volver a la obra de Vogel, vamos a analizar más en profundidad cómo el equívoco término «patriarcado» se convirtió en algo problemático dentro del pensamiento feminista radical. Las mujeres han sufrido abusos a lo largo de la historia. Pero ¿una estructura ahistórica explica las realidades de las madres que viven en comunidades patrilocales en la India, las mujeres soviéticas cuyo género desaparece con la igualdad política formal, las jóvenes universitarias de Kabul, las esclavas negras en el sur de Estados Unidos, sus dueñas blancas esclavistas, las mujeres transgénero blancas que también son abogadas de empresa, sus secretarias, las mujeres trans y cis que se prostituyen para llegar a fin de mes, las migrantes y las viudas y las amantes de las personas que viven en campos de inmigrantes, las adolescentes que están de pie en silencio durante catorce horas al día en las cadenas de ensamblaje de las fábricas de Shanghái? ¿Algunas de estas relaciones marcadas por el género no están totalmente separadas de un pensamiento anatómico? Un sistema de opresión basado en la dominación del hombre y en la penetrabilidad de la mujer parece ser muy poco explicativo. Esto no significa, por supuesto, que el machismo de los hombres (cis) no sea real, o que la teoría marxista hiciera un trabajo excelente a la hora de explicarlo.

Sharon Smith y Abigail Bakan, por ejemplo, han abordado los errores de su formación en las secciones de Estados Unidos y Canadá de la tradición Socialista Internacional Trotskista. Smith expone el desafortunado argumento que planteó Chris Harman en un artículo de 1984, cuando afirmó que los beneficios que los hombres reciben del servicio doméstico de sus mujeres era algo marginal, no más de una o dos horas extras de trabajo diario. Esto, por supuesto, solo sirvió como prueba para muchas feministas de que los marxistas no se tomaban en serio los problemas de las mujeres. Teniendo en cuenta la lucha del movimiento obrero para lograr una jornada laboral de ocho horas, considerar «una o dos horas extras de trabajo diario» como algo sin

importancia parecía absurdo y profundamente anti-marxista. Smith cita la obra de la feminista marxista Martha Gimenez, quien señala que vincular la opresión de las mujeres al capitalismo no es un simple reduccionismo económico, sino que es el análisis histórico de los efectos «a un nivel macro» de las relaciones marcadas por el género (Gimenez, 2005). Decir que las mujeres están en una posición de desventaja dentro de la estructura del hogar no es lo mismo que decir que la solidaridad entre los hombres y las mujeres de clase trabajadora es imposible.

El libro de Vogel de 1983, al inicio del neoliberalismo, introdujo el debate donde había un vacío político. Los primeros años 80 marcaron el inicio de un declive de treinta años en el actividad de la izquierda y un ascenso de la ideología reaccionaria y de las políticas contra los derechos laborales. Mientras el comunismo se derrumbaba bajo el peso de sus propios errores (y también por recordar su fuerte dependencia, nada comunista, con el mercado mundial) y el Estado del bienestar occidental dejaba de ser necesario para la estabilización política del sistema capitalista, el neoliberalismo trajo una masiva desindustrialización a los Estados Unidos y a otras partes de Occidente, y el aumento de la ideología y de la política reaccionarias. El capitalismo había entrado en la era del *TINA*: No Hay Ninguna Alternativa [There Is No Alternative]. El análisis económico desde la perspectiva del trabajo decayó en el mundo académico, incluso ahora que el mundo académico se abría por primera vez a las clases trabajadoras; la economía liberal en las naciones post industriales requería un aumento de lo que Zetkin denominó «trabajadores-cerebros proletarios». El debate económico en las universidades fue aplastado bajo el peso de los análisis lingüísticos y culturales. En Estados Unidos, la enorme transferencia de las tasas universitarias del Estado a los estudiantes individuales de clases trabajadoras, hicieron aumentar exponencialmente las tasas de matrícula basándose en acuerdos entre el gobierno y las instituciones bancarias, lo que produjo en los estudiantes una hiper dependencia de los préstamos como forma de financiación; todo ello sirvió para limitar la actividad política dentro de la universidad. Para el alumnado, todo aquello que no condujera claramente a un puesto de trabajo estaba penalizado. Los debates sobre la raza, el género y la sexualidad —aunque eran controvertidos por propio derecho— no te alejaban completamente del mercado laboral: el trabajo social, la educación, la

gestión de las oenegés, la especialidad en política, y los servicios públicos seguían siendo de interés. Pero analizar los problemas del capitalismo no conduce a nada en el mercado laboral. Dado que el capitalismo es aceptado como el estadio final de la historia, criticarlo parece un puro ejercicio teórico falto de política. Por supuesto, «revolucionario profesional» nunca has ido la descripción de un puesto de trabajo exactamente, pero tras el colapso de la Unión Soviética y de la Europa del Este, la liberalización económica de China, el declive en Estados Unidos de las afiliaciones a los sindicatos, y el anuncio de la «muerte del marxismo» por todas partes, el estudio de la teoría económica marxista fue borrado con facilidad de los currículos a escala mundial.

Por defecto, los temas de la Nueva Izquierda —la liberación sexual, la diversidad cultural, la expansión mental, el florecimiento de lo individual, la lucha contra el conformismo, la disciplina y la «normatividad»— fueron los únicos conceptos progresistas que quedaron tras la oleada del neoliberalismo. Por supuesto, siempre ha habido oleadas de rabia anticapitalista: la solidaridad con el alzamiento zapatista en 1994, las protestas de Seattle en 1999, el movimiento Occupy en 2011, incluso un aumento de la actividad huelguista en China. Nunca hay una separación radical entre los momentos históricos, porque las semillas del futuro están enterradas en las tumbas del pasado. Pero, a decir verdad, el feminismo finalmente resolvió sus disputas con el marxismo por el hecho de que la economía marxista ya no se tomaba en serio. La teoría unitaria también era igualmente inútil: las teorías unitarias, los universalismos, la reivindicación de la existencia de un «todes», y las grandes ideas habían sido reemplazadas con narrativas modestas, menores, pequeños pedazos de investigación empírica que no podían ayudar a describir un panorama más amplio. Esto fue especialmente cierto con las Humanidades, donde el postestructuralismo, lo radicalmente específico, el análisis siempre «problematizado» era reconfortante para las alta esferas precisamente porque el análisis nunca podía llegar a una solución realizable. El objetivo era, en gran parte, reconocer la condición humana como algo con un sentido diferido de forma infinita. Lo importante era el viaje, no el destino. El efecto supuso disfrutar el mundo voluptuosamente en pequeños pedazos y piezas, en vez de enfrentarse al terrible conjunto.

Pero un resultado de ese giro cultural hacia la teoría del género y del sexo fue que la incoherencia de la teoría patriarcal quedó más cla-

ra, especialmente para las personas queer y trans. ¿Por qué las experiencias marcadas por el género de las lesbianas de clase obrera eran totalmente ajenas a las de las lesbianas de clase media a mediados del siglo XX? ¿Por qué la expresión de género ha sido diferente a través del espacio y el tiempo, si toda expresión de género es una forma de opresión patriarcal? Si el patriarcado es anatómico o biológico ¿por qué existen sociedades matrilineales y matrilocales? Si el patriarcado está basado en la superioridad física, ¿cómo se puede explicar la continuidad de la opresión sexual en la era digital?

El análisis feminista de Lisa Vogel de *El Capital* tiene importantes implicaciones para las políticas queer y trans. Las teóricas de los sistemas duales plantearon que la economía y el patriarcado eran formas distintas de control social. Iris Young argumentó en contra de esta idea, manteniendo que la división sexual del trabajo era la llave para la producción de las identidades de las mujeres y del rol de las mujeres en las relaciones sociales. Vogel estaba de acuerdo con la intuición de Young de criticar la teoría de los sistemas duales, pero planteó que el origen de la opresión de las mujeres no era la división sexual del trabajo. La división sexual del trabajo no había producido desigualdad en momentos tempranos de la historia humana, y no había ninguna razón teórica por la que debiera hacerlo ahora. Vogel centra su teoría de la opresión de las mujeres en la situación biológica general de que, bajo el capitalismo, las mujeres de clase trabajadora (cisgénero) embarazadas requieren que se comparta una gran parte del producto social, lo que significa que una mujer embarazada de clase obrera no solo no está disponible como trabajadora (no puede producir beneficio para el capitalista), sino que requiere al capitalista que le devuelva la plusvalía que ha extraído de los otros trabajadores, para poder sobrevivir durante el período en el que no puede trabajar.

Se puede detectar una gran carga de ideología sexista en esta realidad económica. Por ejemplo, el padre «irresponsable» es una fantasía nacida del deseo de que no sea la clase capitalista, sino otros, quienes mantengan a las mujeres que ganan bajos salarios durante el embarazo y los primeros años del desarrollo de la criatura y para sus futuros trabajadores. Los capitalistas no asignan una porción de la plusvalía que han extraído de la clase trabajadora para devolverla a las mujeres de la clase obrera; así, el peso de este apoyo económico se convierte en un requisito moral para los hombres que trabajan y para

los que están desempleados. De esta manera, el mantenimiento de aquellos que son designados como miembros de las poblaciones excedentes del capitalismo es sexualizado moralmente. En lugar de comprender que ese estatus de población excedente es arbitrario e histórico, se concibe como si fuera una consecuencia lógica de «ciertas personas» que son hipersexuales y/o excesivamente fértiles. Esta denigración sexual de las personas pobres es un aspecto dinámico del abaratamiento de la vida y del trabajo de las personas trabajadoras. Este escenario está arraigado en fantasías smithianas, protestantes, del pobre como alguien que ha decidido cambiar el lujo financiero por la ociosidad y el placer sexual.

Por supuesto, los capitalistas intentan compensar a los hombres asalariados solo lo necesario para que arrastren sus cuerpos hasta el puesto de trabajo al día siguiente. Qué excedente le queda a cada trabajador —si es que le queda— para los demás está determinado por el nivel de la lucha de clases en una sociedad dada. Si este es muy bajo, entonces no ganará lo suficiente para mantener a las mujeres y a las criaturas que el sistema le encarga de mantener debido a su «fuerza y superioridad innatas». Mientras que los hombres de las clases altas quieren controlar con quién duermen sus mujeres para no legar su propiedad al hijo de otro hombre, los hombres de las clases trabajadoras necesitas saber si son responsables o no de una criatura, porque están obligados socialmente a mantener a sus parejas hasta que estas puedan volver a trabajar. Una mujer es «buena» socialmente si su sexualidad está vinculada bien a un capitalista que le transferirá su riqueza al heredero que ella ha producido, o bien a un hombre que no es capitalista, pero que de algún modo tiene los medios para mantenerla sin demandar dinero como un salario extra si la deja embarazada. (No importa que la sociedad liberal finalmente empiece a acoger a lesbianas capitalistas y profesionales que ganan mucho dinero y que pueden permitirse mantener a sus criaturas sin pedir dinero a otros capitalistas). Una mujer es «mala» socialmente si: 1) tiene una criatura para un capitalista y esta criatura no es claramente material biológico de este; o 2) se queda embarazada sin tener dinero suficiente para mantenerse a sí misma durante el embarazo —la situación de casi todas las mujeres asalariadas cuando hay bajos niveles de lucha de clases— y, además no puede nombrar a un padre concreto que se haga legalmente responsable de mantenerla. En el primer caso, la mujer no monógama

es algo embarazoso para la clase dominante, o quizá es considerada imprudente. En el segundo caso, la mujer es considerada irresponsable y la moralidad burguesa dice que la clase capitalista no debería pagar por sus errores y los fracasos financieros de su pareja. Si no tiene pareja, la mujer es considerada repulsiva moralmente, porque su (supuesto) placer es una carga para el sistema. Si un hombre trans pobre se queda embarazado no sería tratado mejor.

Pero volvamos a ver por qué ella (o él, en el caso de un hombre trans) es una «carga» para el sistema: simplemente no ganaba suficiente dinero para mantenerse durante el embarazo y la crianza. ¿Por qué no ganaba lo suficiente? Porque su salario es demasiado bajo. ¿Por qué su salario es demasiado bajo? Porque el nivel de lucha de clases es bajo y la clase capitalista ha expropiado tanto de su trabajo que no puede sobrevivir. Los capitalistas quieren evitar tener que aportar recursos para la reproducción biológica de las siguientes generaciones de trabajadores, porque eso supondría devolver lo que ha sido expropiado. Una forma astuta de evitar devolver algo de lo que se ha tomado son los impuestos regresivos: si los ricos evitan pagar impuestos, entonces las clases medias y trabajadoras cargan con el peso. En esta situación, cuando las luchas obreras piden que el cuidado de las criaturas y el apoyo durante el embarazo sea una responsabilidad del Estado (capitalista), son las clases medias y trabajadoras las que pagan, no necesariamente aquellos que se benefician de la fuerza de trabajo de las personas embarazadas. Esto refuerza la ideología de la necesidad de controlar la sexualidad de todas las mujeres trabajadoras y pobres.

Por supuesto estas ideas son difícilmente «naturales» para la existencia humana. De hecho, lo poco natural de esta situación se manifiesta en todo tipo de salvajes contradicciones. El capitalismo utiliza la sexualidad para vender mercancías, el mundo está empapelado con anuncios que muestran a mujeres muy sexualizadas. Mientras que las mujeres ricas son trofeos productores de criaturas para los hombres ricos, hay industrias enteras que trabajan para abastecer a los hombres ricos con cuerpos de mujeres pobres (y de hombres pobres y de criaturas pobres). A los hombres de las clases trabajadoras, mientras tanto, se les ha vendido (muy cruelmente) la idea de que ellos *podrían estar* en la posición de tener satisfecho cualquier deseo, pero, desgraciadamente, están por debajo de los hombres que pueden lograr esto.

Los cuerpos de las mujeres deben estar disponibles para los hombres, pero ellas solo deben ser fecundadas por hombres ricos que desean que se queden embarazadas para poder transmitir su legado. Las mujeres trans y las mujeres cis que no pueden tener criaturas habitualmente solo se ven como una propiedad para el placer sexual de los hombres (o para un trabajo reproductivo gratis o barato).[54] Las mujeres de clase trabajadora que quedan embarazadas son responsabilidad de los hombres de clase trabajadora, que son castigados socialmente por medio de la humillación y de ataques a su masculinidad: la masculinidad aquí significa su capacidad de cumplir con las responsabilidades que han sido creadas sobre su género social.

En resumen: las mujeres de la clase trabajadora venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario que cubre los gastos de las mercancías que les son necesarias para volver al trabajo al día siguiente. Todo lo que producen más allá de este intercambio es una plusvalía para los capitalistas. Las mujeres de clase trabajadora (cisgénero, heterosexuales) que se quedan embarazadas a menudo no pueden trabajar por un período de tiempo durante el embarazo e inmediatamente después, y durante la crianza de la criatura, lo que significa que necesitan un apoyo mientras su salario queda suspendido.[55] La clase capitalista no quiere devolver nada de la plusvalía obtenida del trabajo de las mujeres trabajadoras; de hecho, no quiere devolver la de ninguna persona. Por tanto, exige que los hombres «asuman la responsabilidad» sobre las mujeres durante el embarazo, y sobre sus criaturas. En los primeros momentos del desarrollo capitalista había un salario familiar con el cual los capitalistas, a regañadientes, incluían una pequeña parte de la plusvalía en los salarios de los trabajadores para que cuidaran de las mujeres y de las criaturas que se supone que no iban a trabajar, aunque en realidad a menudo sí que iban.[56] El salario familiar era un beneficio

54. Por trabajo reproductivo, me refiero específicamente al trabajo que mantiene las vidas de los trabajadores/as, no solo el embarazo y la crianza.

55. Cuando un hombre transgénero se queda embarazado, el reconocimiento social de su masculinidad depende de su nivel de autosuficiencia. Sí es autosuficiente y puede mantener su embarazo, el embarazo puede incluirse dentro de la narrativa del «hombre hecho a sí mismo». Sin embargo, si es pobre y necesita ayuda, esta vulnerabilidad económica le incluye dentro de la narrativa cultural del «sexo débil», independientemente de su identidad de género real.

56. En Estados Unidos, el racismo anti-negro fue una excusa para pagar salarios más bajos. La demonización de los hombres negros condujo a que predominaran las muje-

y una maldición. Aportaba algo más de dinero a las familias, pero obligaba a las mujeres a depender de los hombres, o si no, a enfrentarse a una vida muy dura que incluía la degradación sexual disciplinaria. Y, por supuesto, el salario familiar suponía un apoyo material significativo al sexismo oposicional.

Pero en realidad, los salarios de los hombres trabajadores, por lo general, solo están destinados a reproducir su capacidad para volver al trabajo. Esto pone el énfasis en la paternidad, lo que significa que los hombres y el Estado están autorizados socialmente para hacer un seguimiento de la actividad sexual de las mujeres. Cuando las mujeres de clase trabajadora que tienen varios compañeros sexuales de clase trabajadora o pobres se quedan embarazadas, ello supone una crisis para el capitalismo, porque no hay un hombre concreto que pueda asumir esa carga para la clase capitalista. Si no hay un hombre concreto que asuma esa carga, entonces las mujeres de clase trabajadora con conciencia política podrían demandar a sus empleadores (o a la clase de los empleadores en su conjunto) que la riqueza que se les ha expropiado —o, en este caso, la riqueza que se ha expropiado a sus amantes o a otras personas de clase trabajadora solidarias con ellas— debería serles devuelta para que pudieran mantenerse. En su lugar, la clase capitalista hace todo lo posible para limitar su contribución social al Estado capitalista (por esta o por otras muchas razones) y, en cambio, transfiere esa carga a los trabajadores y a las clases medias, quienes, como se ha mostrado muchas veces en este libro, tienen dificultades para cubrir sus propias necesidades materiales. Esto transforma el trabajo de las clases trabajadoras y de clases medias en una fuerza disciplinaria sobre la sexualidad de las mujeres y transforma a las criaturas en una propiedad que los adultos tienen la responsabilidad de mantener: no quiero pagar por *tu* criatura, por *tu* control de natalidad, por *tu* aborto. Por supuesto, estos agobiados contribuyentes estarían sorpren-

---

res negras como fuerza de trabajo. Como resultado de esto, las relaciones familiares negras no otorgaron a los hombres negros el estatus de patriarca en el hogar. Por esta razón, el feminismo negro tuvo que buscar un camino separado del feminismo blanco. Claramente, las mujeres negras no querían plantear que los hombres negros fueran incluidos en la rama específica del heteropatriarcado desarrollado bajo el capitalismo. Sin embargo, las consecuencias de que las mujeres negras fueran parte de una línea política distinta también significaba que no podían simplemente modificar las demandas de otros feminismos (especialmente blancos).

didos si no hubiera nadie para reparar sus coches o almacenar sus alimentos, tareas que son realizadas por personas trabajadoras que probablemente fueron alguna vez las criaturas de alguien con dificultades para pagar las facturas. Muchas de estas personas que se quejan también desean sexualmente a esas mismas mujeres a las que niegan su libertad reproductiva, y estarían horrorizados si tuvieran que pagar por *su* criatura, *su* control de natalidad, o *su* aborto.

La disciplina de la sexualidad de las mujeres trabajadoras refuerza la disciplina de los hombres trabajadores, cuyo género social es denigrado si no son capaces de mantener a su familia económicamente. Los hombres trabajadores no experimentarían un ridículo basado en el género en función de su capacidad para mantener a las personas dependientes si no que les expropiaran lo que han producido. Su amor por sus criaturas no sería juzgado por su capacidad financiera, sino por el amor real y por la participación concreta en las vidas de sus criaturas, y en las vidas de las demás personas de la comunidad. No serían necesario infantilizar a las mujeres, porque las mujeres serían capaces de mantenerse a sí mismas y a sus criaturas, tuvieran o no una pareja. Por supuesto, todo esto se resolvería si la clase capitalista devolviera a la clase trabajadora la riqueza que ha extraído de ella —incluyendo la que se usa para mantener el ejército de reserva de personas desempleadas del que depende—. *La liberación sexual de las mujeres está directamente vinculada a la lucha de clases*. Pero la lucha de clases depende de la conciencia de las personas trabajadoras sobre los flujos de capital, de la conciencia sobre su propio lugar dentro del conjunto de las relaciones sociales. La ideología individualista intenta interrumpir esta toma de conciencia apelando a los egos y recordando a la gente que son «dueños de sí mismos». Esta es una proposición muy halagadora, especialmente para las personas cuyos empleadores son dueños de la mayor parte de su tiempo. ¡Las personas trabajadoras son dueñas de todo en sus vidas! Bueno, excepto de la mayor parte del tiempo que se requiere para que su «vida» exista. Cuando el capitalista te necesita, debes ser un jugador en equipo; cuando tú necesitas algo, de pronto eres solo un individuo que debe mantenerse a sí mismo y «aceptar la responsabilidad personal». Pero nadie se hace a sí mismo. Todo el mundo ha sido criado por alguien.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con las personas queer? La explicación anterior es bastante heteronormativa. Y esto es precisa-

mente lo importante. La economía es el origen de la «normatividad» en la heteronormatividad: no la intolerancia al diferente o al otro, no un deseo puro de poder o una necesidad abstracta de control, no una ausencia de creatividad sexual o la monotonía, no un espíritu racial eurocéntrico. Es el hecho de que el reemplazo generacional de la fuerza de trabajo exige que haya personas activas sexualmente con ciertas partes del cuerpo que pasen amplios períodos de inactividad. La clase capitalista se beneficia de este reemplazo generacional, pero no quiere hacer concesiones a las personas para que esto ocurra. El género social y la gestión de la sexualidad bajo el capitalismo están determinados por la lucha sobre quién paga lo que es necesario para que la clase trabajadora se reproduzca socialmente. Se ha creado una ética normativa para regular la sexualidad da las personas que producen criaturas para las clases dominantes, una categoría denominada «mujer» (que también es normativa). Otra categoría que también lleva el título de «mujer» tiene una ética normativa separada que regula la sexualidad de las mujeres de clase trabajadora. Estas categorías normativas no son categorías empíricas pobladas con seres ontológicos reales llamados mujeres. Estas categorías están llenas de todo tipo de personas: mujeres cisgénero heterosexuales, lesbianas, bisexuales de género queer, hombres trans gais, personas que se consideran de un tercer sexo o sin género, personas intersexuales, gestantes sustitutas para hombres gais ricos, personas colonizadas y personas que viven en naciones imperialistas. Género queer, dos espíritus, personas con un tercer sexo y hombres trans están apareciendo como sujetos políticos que se han visto forzados a encajar en estas categorías. La solidaridad entre las personas de clase trabajadora que están en la categoría llamada «mujer» —incluyendo a los hombres incluidos en ella— es crítica para la lucha por la libertad corporal de todas las personas.

Hay una serie de grandes obstáculos a la solidaridad. Las personas de género queer y los hombres están luchando para escapar de la categoría normativa llamada «mujer», mientras siguen teniendo características corporales que les hacen vulnerables a las mismas fuerzas sociales y económicas como mujeres de clase trabajadora. Las mujeres que actualmente están excluidas están luchando para ser aceptadas *dentro* de la categoría, a pesar del hecho de que sus características corporales llevan a consecuencias diferentes en términos de reproducción social y de salud sexual. Todo lo anterior —todas aquellas perso-

nas que están dentro de la categoría y aquellas que están luchando para entrar en ella— comparten una situación común, el hecho de que todas están limitadas por la misoginia y por las sexualización de las mujeres de clase trabajadora. Otro obstáculo es que algunas las personas cuyas vidas y personalidades se corresponden con las expectativas normativas impuestas por la categoría sobreviven a la violencia sistémica de la misoginia identificándose fuertemente con la ética normativa que les es asignada: ganan fuerza por su capacidad de ser madres, ganan aceptación social por medio de la fidelidad sexual y la modestia, y afirman su valor por medio de la belleza. El hecho de que algunas ganen fuerza —y que esté socialmente permitido ganar fuerza— internalizando elementos normativos de la categoría «mujer» crea tensiones globalmente. El insulto «puta», la oposición al velo, el sexismo oposicional, las actitudes anti queer y la transfobia son fáciles de explotar ideológicamente para dividir a la clase social. Para decirlo claramente, no son los debates y las críticas dentro de la clase trabajadora lo que desune. Las tensiones entre las personas de clase trabajadora son fáciles de explotar.[57] El debate y la crítica constructiva son la solución, no el problema.

¿Pero qué pasa con aquellas otras personas a las que llaman «mujer» y con la ética normativa que se les asigna? La teoría de Engels de las relaciones de propiedad en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* explica correctamente la fuente de la opresión de las mujeres de las clases con propiedades. A las mujeres de las clases altas se les pide que estén disponibles sexualmente para sus maridos ricos, y que se ocupen de las criaturas de su marido, de manera que la propiedad se pueda conservar dentro de la línea de parentesco (y si la mujer se queda embarazada de otro hombre, los rasgos físicos del amante al menos deben estar lo bastante cerca de los de su marido para que se pueda hacer pasar a la criatura como si fuera de él). Las mujeres ricas son una mercancía que se deprecia con la edad, a menos que hayan nacido siendo ricas. Para las mujeres con bajos salarios, los criaturas son un símbolo de estatus bajo. La sexualidad de las mujeres

57. Algunos ejemplos incluyen utilizar a mujeres cis para las leyes anti-trans de «enseñar-el-DNI-para-mear», reclutar a mujeres para avergonzar a las mujeres supervivientes de violaciones e intentar trastornarlas, y utilizar a mujeres heterosexuales cis para referirse a los movimientos de igualdad como «derechos especiales para gais y lesbianas» señalando sus propias desventajas económicas como madres.

pobres siempre es inmoral.[58] En los escalones más altos de los propietarios capitalistas, se paga a estas mujeres para que tengan criaturas y para que estas prosperen en la vida. Las criaturas son un símbolo de estatus alto (Martin, 2015). La sexualidad de las mujeres ricas es moral. El significado social de la maternidad está totalmente determinado por la clase social.

Pero una vez más la ética normativa es diferente a las personas reales, empíricas, concretas, que hay dentro del grupo. Por supuesto, dentro de este grupo también hay personas transgénero, personas queer y personas intersexuales. En Occidente los gais y las lesbianas han luchado con diversos grados de éxito por sus derechos de propiedad, derechos de herencia y el derechos a que sus criaturas sean reconocidas. La estructura de las clases dominantes está cambiando. Se ha hecho un hueco para las mujeres lesbianas ricas, especialmente aquellas que tienen criaturas, que aseguran cierta continuidad en la línea de propiedad. Lo mismo ocurre con los hombres gais que alquilan a mujeres pobres como gestantes sustitutas para mantener su descendencia genética. Celebridades como Caitlyn Jenner —trans y abiertamente de derechas— facilitan la negociación de la aceptación trans por parte las clases dominantes. El género como tal es diferente en las clases dominantes. La masculinidad física es para aparentar, no para sobrevivir. Mientras que a los hombres de las clases bajas siempre se les presiona para que se pongan cachas, para que protejan a sus parejas, hermanas e hijas, los hombres ricos no tienen esta necesidad. Equipos de abogados protegen a la clase dominante, independientemente del sexo (por supuesto, no entre sí, lo que deja a las mujeres jóvenes de clases altas vulnerables ante la violación por parte de sus compañeros privilegiados). Los rasgos de la feminidad, dentro de la clase dominante, también son para aparentar. No hay ninguna razón para desarrollar una delicadeza maternal cuando otras mujeres cuidan de tus criaturas.

Como vemos, las relaciones socio-económicas son fundamentales para comprender el sexismo oposicional y el sexismo tradicional.

58. Un análisis económico hace que las terribles guerras del sexo del feminismo de la Segunda ola sean innecesarias. No son las imágenes pornográficas de las mujeres lo que rebaja el estatus de las mujeres. Las mujeres con bajos ingresos ya se veían previamente como inmorales sexualmente y por tanto como si estuvieran siempre disponibles sexualmente para los hombres ricos. La pornografía no determina la posición de las mujeres: es el reflejo de ella.

El reemplazo generacional de las personas trabajadoras es un punto permanente de lucha entre estas y los jefes, entre las personas embarazadas pobres y las clases altas. Bebel en parte llevaba razón cuando planteó que la dependencia de las mujeres era un factor clave en la opresión de las mujeres. Sin embargo, sacar a las mujeres del ámbito privado e integrarlas en el espacio público no es la solución. El hecho de que las personas que tienen criaturas también trabajen por un salario solo conduce a una doble jornada de trabajo. La misoginia producida por esta situación significa que solventar este problema económico particular es fundamental para las personas lesbianas, de género queer y trans, junto con las mujeres cisgénero y heterosexuales. Queerizar el género no resolverá el problema. Abrir los trabajos típicamente masculinos a personas con géneros no masculinos no resolverá el problema. Despotricar contra la normatividad y la familia normativa no solucionará el problema. La lucha de clases que subyace en el problema de la reproducción social no es una panacea política para las personas trabajadoras queer y trans. Sin embargo, sin la lucha de clases, la misoginia continuará y no será posible ninguna justicia real.

Algunas personas ya han comenzado a vincular la lucha política queer y trans con un enfoque nuevo del siglo XXI que analiza la opresión trans y queer desde una perspectiva económica. Este nuevo enfoque se llama *marxismo queer*, y a él vamos a dedicar ahora nuestra atención.

3.
Del nacionalismo queer al marxismo queer

El modelo de opresión vectorial

A mediados del siglo XX aparecieron en Europa nuevas teorías políticas, tras los fracasos del racionalismo de la Ilustración y del romanticismo alemán. Occidente tenía la tarea de enfrentarse a lo impensable (el Holocausto) y a lo irreflexivo (el apoyo de las masas al fascismo). Los teóricos querían ir más allá de la lógica superficial de las operaciones políticas con el fin de investigar los rasgos emocionales y psicológicos de las masas que determinaban la ideología política. Mientras que en Estados Unidos la política quedó vinculada a los análisis positivistas de los datos, en Europa los temas de la conciencia, la ideología y el poder del lenguaje y de lo imaginario guiaron la investigación académica: ¿pueden las formaciones estructurales a priori del inconsciente explicar la conducta y los deseos humanos? ¿Es el subtexto de la comunicación racional su mensaje real? ¿Cómo está transformando la tecnología no solo la distribución sino también el contenido ideológico de lo material? En el mejor de los casos, el materialismo histórico marxista era considerado débil epistemológicamente, incapaz de comprender la imagen global. La noción de historia parecía funcionar como una imposición lógica en cadenas causales cuasi lógicas y radicalmente contingentes; el análisis del lenguaje y del significado comenzó a reemplazar las preguntas sobre los procesos económicos reales. Este fenómeno del pensamiento continental se llegó a conocer como «el giro lingüístico» en el pensamiento occidental (véase «La filosofía y las raíces marxianas del pensamiento político queer» en el capítulo 1). Indiferentes hacia el objetivo de la filosofía conti-

nental de captar lo inefable, los filósofos de Estados Unidos se interesaron por la filosofía analítica, que intentaba domesticar el caos existencial por medio de una precisión absoluta en el lenguaje.

En otras palabras, aunque diferían en los métodos y en las áreas de interés, ambas variedades de pensamiento filosófico mantenían que la mejor manera de evaluar la anarquía de la vida bajo el capitalismo era comprender mejor el lenguaje y el significado. A pesar del intento de Louis Althusser de construir un anti-humanismo filosófico que se oponía al hombre de la Ilustración («el niño mimado de la historia») como el origen y el agente de todos los significados, el interés de mediados de siglo en el lenguaje generó una obsesión con los patrones de pensamiento humanos. Con la llegada del método deconstructivo de Jacques Derrida, el lenguaje se convirtió en el jefe supremo de los escasos intentos humanos de pensar. El texto precedía al lenguaje. *El propio lenguaje creaba el significado*, mientras que los humanos quedaban relegados a emitir palabras que nunca describían del todo sus intenciones. Las personas no eran las dueñas del lenguaje; el lenguaje era el dueño de las personas. La posibilidad de la libertad y de la agencia estaría situada en momentos de indeterminación radical. El filósofo Martin Heidegger describió esto como un ser arrojado al mundo del lenguaje, a sistemas de lenguaje que preceden la existencia de los seres individuales (Heidegger, 1971). Como resultado de esto, los textos académicos continentales empezaron a sonar un poco como a los cantos religiosos, impenetrables para los no iniciados. Mientras que la filosofía anglófona veía las reflexiones europeas en ese lenguaje continental como un montón de palabrería absurda disfrazada de profundidad, la tradición europea continental veía los intentos analíticos de claridad como algo pedante en el mejor de los casos, y en el peor, como otra especie de pretensión, basada en la necesidad estadounidense de dominar la realidad en su conjunto, de capturar lo inefable dentro de un sistema de orden y control.

Desde una perspectiva marxista, los intentos de resolver los enigmas de la vida por medio de acrobacias mentales son un producto fetichista de la alienación. Las personas trabajadoras sienten las mercancías que producen como objetos fetiche que emanan un poder casi místico. El mundo de las personas trabajadoras está lleno de trenes y manzanas y rascacielos que parecen aparecer como por arte de magia. La solución a la mistificación de la vida cotidiana es comprender

cómo las relaciones sociales producen el mundo. Tiene sentido que los filósofos y los escritores —ante la proliferación de libros, periódicos, conferencias, blogs, telediario y discursos políticos— lleguen a ver el lenguaje como un poder místico que desciende de los cielos para dominar la vida tal y como la conocemos. Los callejones sin salida y las preocupaciones a las que se enfrentaban los filósofos cuando intentaban ir más allá del reduccionismo de atribuir el pensamiento moderno al capitalismo, al final eran, ellos mismos, un producto del capitalismo. El filósofo puede trabajar en una fábrica de enseñanza en vez de en una fábrica de salchichas, pero también es alienado de su trabajo.[1] Por supuesto, Marx no era ajeno a la peculiaridad de la vida material bajo el capitalismo. En el volumen 1 de *El Capital* describe un mundo donde nada es lo que parece, un mundo dominado por relaciones sociales que se expresan en mercancías cargadas con «sutilidades metafísicas y resabios teológicos». Lejos de presentar una visión reduccionista, plana, del mundo, el análisis económico de Marx describe un sistema económico en permanente revolución, con tentáculos que alcanzan y atraviesan todos los aspectos de la existencia humana.

El escepticismo lingüístico del pensamiento occidental de los siglos XX y XXI refleja la alienación de la modernidad capitalista, pero también es una expresión del cinismo general de la sociedad hacia ese sentido de vacío producido por las contradicciones del intercambio de mercancías capitalista, el fracaso de China y de la Unión Soviética para cambiar el mundo, y los éxitos limitados y el declive final de los movimientos estudiantiles de la Nueva Izquierda. Los movimientos de la «Vieja Izquierda» fueron totalmente indiferentes a las complejidad de la opresión de género en el capitalismo avanzado; el método postestalinista de «liberación-con-tanques» del progreso socialista se parecía al imperialismo que se supone que quería combatir. Atrapadas en

1. «Si se nos permite ofrecer un ejemplo al margen de la esfera de la producción material, digamos que un maestro de escuela, por ejemplo, es un trabajador productivo cuando, además de cultivar las cabezas infantiles, se mata trabajando para enriquecer al empresario. Que este último haya invertido su capital en una fábrica de enseñanza en vez de hacerlo en una fábrica de embutidos, no altera en nada la relación» (Marx, 2007, p. 558). Por supuesto, globalmente hablando, el Estado capitalista es el empleador de muchos maestros y maestras de escuela modernos; sin embargo, incluso las universidades estatales en Estados Unidos están tendiendo hacia la privatización de los servicios.

esta contradicción, las poblaciones colonizadas intentaron abordar la opresión imperialista y la racial por medio de un nuevo lenguaje: las personas de Estados Unidos y de Europa encontraron atractivos los aforismos de la deconstrucción. Mientras tanto, las mujeres y las personas queer desarrollar nuevas estrategias de supervivencia y resistencia que tenían poco que ver con la revolución. Mientras la academia occidental se iba alejando del pensamiento marxista, los análisis postestructuralistas fueron aplicados a la lucha contra las costumbres patriarcales, el sexismo oposicional y la limpieza étnica. Pero eso que a la academia occidental le gustaba llamar «determinismo económico» no fue reemplazado con análisis ricos y complejos de los fenómenos emergentes; fue reemplazado por un determinismo lingüístico y cultural donde la complejidad discursiva a veces bastaba como una garantía de conocimiento. Esta nueva política cultural occidental se refugió en la academia, un espacio más propicio para el desarrollo de una política cultural de clase media basado en el lenguaje. La teoría queer, el feminismo de la tercera ola y el postcolonialismo se desarrollaron dentro de la academia para explicar nuevos tipos de luchas por la autodeterminación en las aulas, y también en las calles.

La política de la identidad se puede entender mejor como una forma de política esquemática donde el desarrollo de las teorías de la opresión está separado de las teorías de la explotación. La raza, la clase social, la nación, el género, la sexualidad y la discapacidad son entendidas como un conjunto de diferentes vectores con capacidad de intersecionar. Desde esta perspectiva, los marxistas supuestamente distorsionan la matriz al identificar la clase social como lo más importante y la peor opresión, y se sobreentiende que los sujetos de la clase social son aquellos que no tienen otras opresiones: hombres heterosexuales, blancos, cisexuales. Así, según este modelo, la atención a la clase social es un método encubierto de oprimir a las mujeres y a las personas queer, trans y colonizadas, al poner la clase social en lo más alto de la jerarquía de la opresión, reforzando así el trauma de todos los demás vectores. En este modelo, la clase social está tan marcada por la blanquitud y lo masculino que debe convertirse en una compensación secundaria, que solo es significativa cuando ya existe otra opresión. Lo que distingue la política de la identidad de la política marxista es que aquella separa la opresión de la explotación, y separa cada opresión de las demás.

La opresión se entiende como algo que surge de un deseo abstracto por la dominación y que por tanto tiene una vida separada de la economía. Aunque los problemas sociales pueden *intersecarse* —como dos líneas que salen de la nada y que repentinamente chocan entre sí en diagonal—, tienen puntos de origen totalmente diferentes y se dirigen hacia los sujetos individuales, transparentes, en blanco, para atravesarlos. Para las personas que están situadas en el plano dominante —personas ricas, europeas, blanca, cis, varones, sin discapacidades, heterosexuales, no migrantes, de naciones imperialistas— los vectores son privilegios que atraviesan sus cuerpos como rayos sanadores de luz blanca. Para aquellas personas que están situadas en los planos de la opresión —pobres, negras o morenas, trans, mujeres, intersexuales, discapacitadas, queer y colonizadas— estos vectores atraviesan sus cuerpos como rayos láser. Cada nueva línea de opresión descubierta (haber vivido un abuso sexual, tener una personalidad múltiple, un sesgo por edad, no ser atractivo/a) ayuda a explicar mejor el campo de fuerza global del sufrimiento humano. Esta forma de entender el sufrimiento tiene algunos aspectos positivos. Es humana y presta atención a la experiencia de las personas marginadas. Las personas que han vivido la opresión pueden construir nuevos lenguajes para expresar su sufrimiento. A su manera, este «modelo vectorial de opresión» intenta construir una teoría unitaria de la opresión por medio de la figura del cuerpo individual, el cuerpo que experimenta las opresiones y privilegios que le atraviesan. Por medio del descubrimiento continuo de nuevos vectores que determinan las vivencias, la condición humana se vuelve concreta.

Por supuesto, el modelo anterior está inspirado en Foucault y la fuente de estos vectores es el «Poder». Aunque el postestructuralismo tiene un desprecio cínico por términos como «Verdad con V mayúscula» y «Saber con S mayúscula», toda la estructura depende de una misterioso «Poder con P mayúscula». El sujeto siempre es un individuo que experimenta los placeres o los dolores que vienen de un privilegio o de una opresión que le constituye. Con cuerpos individuales atravesados por los vectores del privilegio y de la opresión, el individuo se hace social por su condición de conducto del poder. Para continuar con la metáfora, el privilegio funciona como una bola reflejada, de manera que el láser rojo de la mirada del poder puede ser redirigido hacia otros cuerpos más vulnerables. El principio básico de lo

social en este modelo es la auto conservación. Uno se salva a sí mismo refractando el Poder hacia otros cuerpos. La ética y lo interpersonal se convierten en el horizonte de la política, donde reconocer el privilegio propio es el primer paso para oscurecer el espejo, de manera que el poder quedará absorbido y no será proyectado violentamente sobre los otros. Para aquellos que están fuera de los vectores del privilegio, el truco es transformar el dolor del poder disciplinario en fuerza y en auto empoderamiento, para que el poder sepa que tú, aunque no tienes poder, resistirás.

Pero hay varios inconvenientes en este modelo de opresión. El primero es que es un modelo interpersonal de la política basado en la experiencia individual. El hombre racional de la ilustración puede que no esté en el centro del universo en este modelo, pero el individuo sigue siendo lo principal. Lo que determina en última instancia el significado político y la interacción es el placer y/o la mortificación del cuerpo individual dispuesto en una configuración transaccional, de mercado, donde el poder disciplinario es refractado hacia las masas por las masas. El individualismo del modelo produce otros problemas. Una historia que es la suma de las respuestas individuales al poder y a sus refracciones no es una historia de la existencia humana, del mismo modo que un relé de luces parpadeantes no es una historia de la luz. Este esquema no es una historia, sino un problema, una crisis existencial sin sentido en la cual uno está ubicado de forma arbitraria. Este enfoque basado en el espacio, esquemático, de la experiencia individual de la opresión rechaza la noción de la Historia como algo sospechoso de ser metafísico, pero necesita de un ámbito extraño y cuasi divino llamado Poder[2] para fundamentar el sentido de la existencia. ¿Es posible ver esta fuerza misteriosa llamada Poder? Todo lo que podemos ver es el Poder cuando es refractado a través del otro. Solo podemos ver las huellas que deja tras de sí.

Entonces, ¿qué tipo de soluciones políticas se generan a partir de este modelo? En primer lugar, la conducta individual es el límite del poder político. Podemos limitar los efectos del Poder, pero el Poder en sí es una fuerza eterna. El capitalismo no es un dispositivo que produce ciertos tipos de violencia social; es un efecto del poder. Lo mejor

2. Es lo que Žižek llamaría el «Gran Otro», esa entidad que da valor, para la cual siempre estamos trabajando y qué además no existe.

que podemos hacer es cuidar del yo y prestar atención al propio lenguaje, ya que el lenguaje mismo es el símbolo de la interacción humana. Golpear, estrangular o violar a alguien es una actividad discursiva que transmite el mensaje del Poder de un cuerpo a otro. El discurso violento es otra actividad discursiva que difunde el poder. No reconocer o categorizar erróneamente el ser del otro por voluntad o por ignorancia es otra forma de afirmar el Poder. El sarcasmo es una forma de blasfemia discursiva que domestica el poder del Poder. Por último, el cuidado del yo puede ampliarse a una toma de conciencia de los demás y a una atención hacia ellos.

¿Qué tipo de política es esta? Es la política (neo)liberal de izquierdas promovida por la academia como una crítica al neoliberalismo: campañas de concienciación, «desmontar el sistema» colocando a individuos concienciados en posiciones de poder para que puedan acabar mejor con el poder, un compromiso con la vida ética, identificar los propios privilegios y renunciar a ellos, no actuando conforme a ellos ni ampliándolos. Pensar en profundidad sobre el Poder nos lleva a la conclusión de que el capitalismo es uno de los efectos del Poder. Sin embargo, que los sujetos no sean capaces de detener el capitalismo no significa que no estén vinculados éticamente a resistir a él, cómo a cualquier otro vector del poder: el consumo ético es por tanto lo más importante: comprar productos locales, reutilizar y reciclar, promover el comercio «justo» y comer productos orgánicos son pequeñas formas de resistencia al Poder. Si desviar la violencia hacia el otro es una micro agresión, los pequeños actos éticos micro-curan el mundo. A pesar del rechazo del esencialismo de Aristóteles, su virtud ética fundamenta esta configuración de la resistencia radical. En muchos sentidos, esta forma de actividad política es una distorsión de la idea de Gramsci de la guerra de posiciones. Aquí, la guerra de posiciones no conduce a (ni complementa) la guerra de maniobras; la suplanta.[3]

Es difícil reconciliar el modelo vectorial de la opresión con los modelos marxistas de las relaciones sociales, no porque los modelos marxistas sean hostiles a las teorías de la opresión, sino porque el

3. Este rechazo de la guerra de maniobra abierta es emblemático del gran parte del pensamiento postmarxista, socialdemócrata. Para el texto clásico, véase Mouffe y Laclau (2014).

modelo vectorial no puede explicar el desarrollo económico e histórico. Aunque los postestructuralistas critican a los marxistas por su incapacidad de ser radicalmente específicos, el modelo vectorial se basa en una categorías vagas, estables, que con facilidad se deslizan hacia el simbolismo y lo imaginario, lo que justifica una visión global donde los límites entre el lenguaje y la realidad son porosos: es decir, donde ni siquiera se considera que la «Realidad con R mayúscula» exista.

Los marxistas clásicos y los movimientos marxistas, *como fenómenos empíricos*, a menudo han sido incapaces de desarrollar e implementar métodos operativos para cuestionar la opresión aquí y ahora. Rastrear la historia de una opresión y la resistencia a la misma no sustituye un análisis de qué hay que hacer con respecto a ella. Sin embargo, esto no significa que el marxismo fracase como modelo teórico para comprender la opresión. Solo significa que los marxistas tienen que trabajar para lograrlo. La opresión que se deriva de una identidad, entendida como una posición dentro del sistema, no está fuera del alcance explicativo de la teoría marxista; sin embargo, los modelos de los vectores de opresión que se intersecan son completamente incompatibles con la teoría marxista. De hecho, donde han fracasado muchos «marxistas realmente existentes» es en que ven la opresión como un mero epifenómeno del desarrollo capitalista. Por ejemplo, si queremos aprender sobre la situación de las mujeres de Grecia, o de Egipto, o de Indonesia, o de Canadá, normalmente deberíamos leer sobre la economía política de Grecia, o de Egipto, o de Indonesia, o de Canadá —que es presentada sin perspectiva de género— y después leer sobre las condiciones de las mujeres de Grecia, de Egipto, de Indonesia y de Canadá, lo que solo puede referirse a la economía política general. La incapacidad de los marxistas para pensar de una forma integrada no equivalen a un fracaso del modelo en sí.

Algunos marxistas han asumido el término *interseccionalidad* no como un abandono de la dialéctica o una forma de oponerse a un marco unitario, sino como una expresión del compromiso marxista para comprender que los cuerpos construyen y están construidos por la economía política. Dado que el marxismo no centra su política en el sujeto corporal individual, no ve la opresión como vectores pasando a través de un sujeto individual, ni siquiera si el esquema se hace materialista repensando el Poder como el capitalismo o como la Economía. Esto es así porque el modelo vectorial separa y cosifica las opresio-

nes, en vez de verlas como el resultado de relaciones sociales materiales. La raza, el género, la religión y la nación no son «cosas que ocurren a los individuos»: son relaciones sociales condicionadas por el capitalismo *y que se condicionan unas a otras*. Cada relación es definida por las otras relaciones con las que siempre está interactuando. La experiencia de la masculinidad siempre está condicionada por la raza, la clase y las capacidades, y el concepto de raza siempre está marcado por el género y la sexualidad. Esto es así porque lo que acontece en el mundo, acontece todo a la vez. Del mismo modo que la teoría vectorial busca extraer la especificidad radical de cada opresión con el fin de separar cada opresión de las otras, la concepción generada por el análisis marxista es tan rica porque incorpora en el análisis del cambio histórico las tensiones y los conflictos: porque la historia del mundo *es* el movimiento de esas tensiones y conflictos. Este es el universalismo del marxismo. No es la reducción de la experiencia humana a un modelo, sino el reconocimiento de que todes existimos en un mundo, no en un río que fluye hacia un mar de sentido y de verdades finales, sino en un río que se pliega y se despliega en su propio dinamismo interno. Esta es una metáfora de la inmanencia, pero no es algo místico. Las opresiones no pueden ser pinchadas en una pared como si fueran mariposas muertas. No nos llegan como flechas desde diferentes puntos, sin relación entre ellos.

Práctica del racismo[4] y repetición ideológica

El análisis de Barbara Fields de la ideología de la raza es un ejemplo excelente de un uso del razonamiento dialéctico en el cual se aprecia cómo las visiones categóricas y esquemáticas de la causa y el efecto históricos producen tautologías. Fields explica que la raza no solo no es un vector separable de la opresión que emana de un campo de fuer-

4. *Racecraft*: Barbara J. Fields y Karen E. Fields acuñaron el neologismo «racecraft» en su libro *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life* (2014) para explicar que la raza es el resultado de prácticas sociales y culturales racistas. Es la práctica del racismo lo que produce la ilusión de la raza. Crearon ese término a partir de la palabra «witchcraft», la práctica de la brujería. Traducimos «racecraft» por «práctica del racismo». *(N. del T.)*

za, sino que no es una «cosa» en absoluto. Fields muestra que la raza es el efecto ideológico continuado del conflicto entre las doctrinas de la libertad y la realidad de la esclavitud en las colonias americanas durante el siglo XVII. La raza es producida por el racismo, no al revés. La autora muestra que no hay ninguna manera de probar que la raza sea una entidad con poderes causales. Cualquier intento de probar esto colapsa en un razonamiento circular. Crear una serie de características que definen la raza y después encontrar esas características en el mundo supone encontrar solo lo que ya esperabas encontrar. Si yo asigno el nombre de «derechistas» a los árboles que se inclinan hacia la derecha, y doy un paseo por el bosque y descubro árboles que se inclinan hacia la derecha, no he hecho ningún descubrimiento en absoluto. Fields señala que, dado que la raza es una creación histórica y no biológica, no puede causar nada por sí misma, del mismo modo que una entidad llamada «lámpara» no puede producir lámparas. Y si la *forma* de la raza no causa la raza, el racismo tampoco puede estar causado por la raza. Después critica la lógica circular que es necesaria para probar que el racismo es el producto de un sentimiento innato europeo de superioridad. Por ejemplo, cuando los estudiosos de la raza sacan conclusiones como «podría ser más útil ver el racismo anglo-americano como una condición previa necesaria para un sistema de esclavitud basado en los antepasados y en la pigmentación» (Vaughan, 1989, p. 97, citado en Fields, 1990), Fields explica que esto es como decir «el racismo anglo-americano es una condición previa necesaria para el racismo anglo-americano» (Fields, 1990, p. 100).

Fields considera la idea de que la raza puede cobrar vida por sí misma como un ejemplo de lamarckismo conceptual. La raza es una ideología nacida y mantenida a lo largo de la historia. Es imposible comprender la raza ahistóricamente. Fields lo explica así, y merece citarlo en su totalidad:

> La raza no es un elemento de la biología humana…; ni siquiera es una idea… que se pueda imaginar de forma plausible como viviendo una vida externa sí misma. La raza no es una idea sino una ideología… Sobre todo es ideología. Y esto es lo que no es. No es una entidad material, una cosa cualquiera que puedas quitarte, como un vestido antiguo, o que puedas transmitir como un germen, o difundir como un rumor, o imponer, como un código de vestir o de etiqueta. Tampoco es una colección de creencias dispares —«actitudes» es la palabreja favorita que

> ha cautivado a los sociólogos e historiadores estadounidenses (*ibid*., p. 111).

Según Fields, tampoco la ideología puede ser justificada como propaganda o como un dogma. Entonces ¿qué es la ideología? La ideología es un «destilado de la experiencia» que continúa y es normalizado por la repetición de la experiencia del día a día en las relaciones sociales. Fields pone el ejemplo de respetar un semáforo en medio de un cruce abandonado en pleno campo, porque el sentido común de obedecer al semáforo está impreso en nosotros por una vida entera de aceptar relaciones de causa-efecto entre pararse ante la luz roja y la supervivencia humana.

Del mismo modo, la ideología de la raza no apareció en las mentes de los británicos que vivían en las colonias americanas porque culturalmente estuviera enterrado en ellas un deseo profundamente arraigado de inventar la supremacía blanca. Las personas han esclavizado a miembros de sus propias comunidades durante milenios. La esclavitud basada en la raza fue una invención específica utilizada para preservar los derechos de propiedad dentro de las nuevas ideas de la política británica, junto con el declive de los sirvientes contratados que venían de Inglaterra. La pregunta era: ¿cuál es la mejor manera de mantener un suministro infinito de fuerza de trabajo barata que pueda trabajar hasta la muerte para producir algodón y tabaco en una nación que comparte ideales republicanos como el derecho natural, la libertad y la igualdad? La respuesta fue crear una categoría social de sub-humanos a los cuales no se aplicaban ni el derecho natural, ni la libertad, ni la igualdad: las personas esclavas negras. La ideología se desarrolló a partir de la repetición de la subyugación cotidiana de los africanos en los recién creados Estados Unidos. Y esta repetición continuó por los beneficios derivados de una economía agrícola basada en la esclavitud.

El racismo no pasó a través de las generaciones «como un germen»; la raza se sigue creando[5] por la necesidad que tiene el capitalismo de devaluar la fuerza de trabajo y de utilizar a la población exce-

5. Para un análisis profundo del argumento de Barbara J. Fields de que la raza es producida por el racismo, y la implicación de este análisis en la nación de la sociedad postracial, véase Fields y Fields (2014).

dente. No se trata solo de un proceso endémico de Estados Unidos. La práctica del racismo es un fenómeno global que opera contra las poblaciones inmigrantes que están en situaciones desesperadas y que tienen rasgos que pueden distinguirlos de las poblaciones nativas (incluyendo atuendos culturales y religiosos). La normalización del tratamiento de ciertos grupos como un excedente y la presión de otros grupos que están en una situación precaria para asegurarse de que no se convierten en un excedente son los fundamentos de la paranoia racista. El valor económico se convierte en valor social. Terminar con el racismo supone terminar con las poblaciones excedentes y con la devaluación de la fuerza de trabajo.

Práctica del sexismo[6] y repetición ideológica

Si la raza no es un vector de opresión contenido en sí mismo que atraviesa el cuerpo, tampoco lo es lo que denominamos su efecto biológico: el sexo. Mientras que las feministas desde Simón de Beauvoir habían planteado que el género es un suplemento psicológico, construido socialmente, del sexo biológico real en lugar de ser una expresión innata de categorías sexuales, la obra de Judith Butler *El género en disputa* explotó el debate entre el esencialismo y la construcción social problematizando la categoría misma de sexo. Mientras que, a diferencia de la raza, existe un conjunto de características físicas predecibles que permiten una función biológica llamada reproducción, la reducción del sexo a la función biológica no es como funciona la asignación del género en los humanos. En primer lugar, no podemos predecir la capacidad biológica clasificando visualmente a las personas sin el desarrollo de una conducta codificada marcada por el género: *el género social* (Stryker, 2008b). En segundo lugar, los atributos ideológicos del género social se extienden mucho más allá de los momentos de la reproducción biológica. Si te encuentras con una mujer insensible a los andrógenos con cromosomas XY

6. *Sexcraft*: la autora utiliza la idea de «racecraft» (ver nota anterior) para crear otro neologismo, «sexcraft», con un argumento similar: es la práctica del sexismo lo que crea la ilusión del sexo. *(N. del T.)*

y testículos que no han descendido, la reconocerás probablemente como mujer, independientemente de su genética e independientemente de su capacidad para reproducirse. La declaración de Monique Wittig de que las lesbianas no son mujeres (Wittig, 1992,[7] p. 32), que parecía absurda para algunas personas, tiene mucho sentido en este contexto. Si las mujeres se identifican por el uso de ciertos órganos reproductivos, ¿las mujeres que no usan estos órganos no problematizan la categoría? El argumento de Butler es que el género se establece performativamente, entendiendo esto no como un acto deliberado socialmente (algo que ella clarifica en la segunda edición de su libro), sino como una iteración, una repetición del cuerpo que llega a normalizarse. Lejos de ser incompatible con el análisis materialista, la propuesta de Butler encaja bastante bien con la concepción de Fields de la ideología como una repetición de acciones que se originan en relaciones sociales, pero que continúan hasta que se normalizan por medio de la costumbre, la experiencia y la lógica organizativa de una sociedad dada.

Uno de los aspectos más irritantes de los análisis del género es que generalmente se utilizan para mantener la misma lógica circular que Fields identifica en la ideología de la raza: es decir, la delicadeza debería ser cultivada en aquellas personas que categorizamos como mujeres porque es una característica femenina, como lo evidencia la delicadeza de esas personas que categorizamos como mujeres. Por supuesto, las divisiones de clase social cuestionan la noción de género natural porque no es necesariamente ventajoso económicamente considerar a las mujeres de clase trabajadora delicadas físicamente, ni para la trabajadora que vende su trabajo ni para su jefe. Así, la asignación de género a las mujeres se convierte en un juicio biológico sobre cuerpos racializados y marcados por la clase social, y dado que estos juicios biológicos se atribuyen a la naturaleza, parece como si pudiera existir un componente biológico que segrega a las mujeres por raza y por clase social. La necesidad de la raza, de la clase social y del género de parecer un conjunto natural de características biológicas innatas, en vez de como posiciones situadas históricamente, es quizá más obvia cuándo vemos la búsqueda de un tercer sexo en Inglaterra, cuando

7. Hay traducción al castellano: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid, 2005, traducción de Paco Vidarte y Javier Sáez del Álamo. *(N. del T.)*

los científicos consideraron la posibilidad de que las prostitutas no fueran realmente mujeres después de todo.[8]

Encontramos una mezcla entre la explicación de Butler del género basado en la repetición y la explicación de Fields de la biología como repetición en la idea de Pierre Bourdieu del *habitus* (definido como las tendencias creadas por un sujeto implicado en un ámbito particular). Lo que Fields está planteando no es cómo las personas aprenden a jugar diferentes juegos dentro del entorno social, lo que termina en diferentes afectos y valores. Fields no está abordando la epistemología desde la perspectiva de la cultura de clase, sino como un proceso conceptual y social que se desarrolla a partir de procesos materiales y económicos. Por esta razón, el concepto equívoco postmarxista de «capital cultural» fracasa. Transforma el término «capital» en un sinónimo de personas ricas o de abundancia; sin embargo, el capital es un punto en un proceso, un uso particular del beneficio para crear más beneficio. Uno no puede invertir su capital cultural (la educación, por ejemplo) en el mercado con la esperanza de duplicarlo, ni perder todo su capital cultural en un mercado cultural con tendencia a la baja.[9]

Aunque podemos repetir performativamente nuestro género social asignado hasta que parezca algo natural (si no somos trans) o hasta que cada momento de la representación de nuestra vida nos recuerde que nuestro género asignado está totalmente en conflicto con quienes somos (si somos trans), el hecho de que estemos disciplinados

8. Para una discusión de la mezcla de categorías entre las «mujeres masculinas» invertidas y las prostitutas véase Halberstam (1998, p. 51) [hay traducción en castellano, *Masculinidad femenina*, Egales, Madrid, 2008, traducción de Javier Sáez del Álamo].

9. Este deseo de «repensar» el concepto de Marx del capital como algo poético e inefable siempre se presta a una falsa equivalencia. Si alguien tiene la mercancía dinero, y entonces compra otras mercancías para incrementar su mercancía dinero, esa persona es un capitalista. La idea de «capital cultural» no tiene sentido si se compara con el término original. Tú no puedes ir a un corredor de bolsa con un título universitario e intercambiarlo por acciones en plata con la esperanza de que cuando vuelvas al corredor te dará tres títulos universitarios o triplicará lo que te dé a cambio. «Capital cultural» significa «ventaja cultural»: es decir, aquellas personas con ventajas culturales pueden lograr que les hagan favores, pueden lograr un mejor salario, etcétera. Las cosas que Bourdieu y otros consideran «capital cultural» tienden a ser formas de conocimiento que tienen el potencial de hacer a los individuos más atractivos para los capitalistas: un título de una universidad de élite, saber qué tenedor utilizar, etcétera. Tiene sentido investigar las costumbres y las expectativas culturales de las personas privilegiadas. Pero eso no transforma el conocimiento y los beneficios materiales en «capital».

con un género social no es el origen de la opresión de género, como tampoco la división sexual del trabajo es el origen de la misoginia. La explicación de Vogel muestra que estamos disciplinados en un género social según el modo de producción en que vivimos; sus expectativas sobre quienes somos están basadas en sus mejores suposiciones sobre lo que nuestros cuerpos pueden hacer para él. Las mujeres trabajadoras, las personas queer, las personas trans, y las personas intersexuales tienen unos valores de uso conflictivos para las clases dominantes en el modo de producción actual. Lo que nos piden es un nudo de contradicciones y de imposibilidades. Por lo tanto, el objetivo político no puede ser resistirnos a ser como quieren que seamos. El objetivo político debe ser recuperar lo que se nos ha arrebatado materialmente, de manera que podamos construir las vidas que elegimos.

La clase social no es una categoría moral

La clase social es la categoría más difícil de reconciliar con el sistema vectorial, por una serie de razones. Primero, en la cultura estadounidense —el lugar de nacimiento real del sistema vectorial— la clase social no es y no ha ido nunca nada parecido a una casta; no es fija, es algo de lo que puedes entrar y salir. Las personas trabajadoras pueden ganar la lotería; los pequeños capitalistas pueden «perderlo todo» por unas malas inversiones. Debido a lo resbaladizo de la clase social tal y como se concibe en los modelos académicos estadounidenses de la opresión, la clase aparece más como una mala situación temporal que como una opresión real. Esta forma de pensar está determinada de forma encubierta por la ideología: cuando no hay otras opresiones, una persona es pobre porque no es tan lista o tan trabajadora —en resumen, no es tan buena— como sus compañeras más exitosas. Aunque las personas negras y morenas son marginadas por medio de la discriminación, y todas las mujeres son marginadas por medio del sexismo, y algunas por el peso de la crianza de las criaturas, y las personas discapacitadas son marginadas por su exclusión, por las expectativas del mundo y por su arquitectura, si los hombres cisgénero, blancos, heterosexuales son pobres es porque tienen un talento, una inteligencia y un carácter moral limitados. Comparar la explotación de los hombres

cisgénero de clase trabajadora blancos heterosexuales con la violencia que se ejerce contra las mujeres trans o las personas inmigrantes es tan absurdo como comparar la discriminación contra los hippies con la ley de segregación Jim Crow. Esta tendencia a sospechar de la clase social revela el sesgo liberal del modelo vectorial. Cuando se invoca el neoliberalismo, generalmente se habla de él como si fuera un mecanismo por medio del cual todos los consumidores del primer mundo perpetuaran la violencia contra todas las personas del tercer mundo. Puede que la mayoría de proletariado mundial esté fuera de las regiones ricas del Norte global; aun así, la gran mayoría de las personas, incluso en el Norte global, no es dueña de los medios de producción, y la única cosa que pueden vender para sobrevivir es su propia fuerza de trabajo.

En el capitalismo, la raza, la clase social y el género son componentes —que se condicionan mutuamente— de una ideología producida por las relaciones sociales materiales. Pero el modelo vectorial no puede asumir análisis económicos que vayan más allá de los puntos específicos que se intersecan, y de esta manera el modelo vectorial es la concreción del rechazo postestructuralista de las grandes narrativas. Pero, sin la economía, ¿qué sería la clase social? La clase social se convierte en *clasismo* o en una discriminación basada en la clase. La opresión de clase se reduce a tener que soportar el esnobismo de las clases altas. Esto no explica cómo se mantienen las clases altas y bajas. La única cosa que podemos asumir es que las personas pobres son pobres porque las clases altas no las aceptan amablemente en su mundo. Una vez más, el culpable de todas las enfermedades sociales es el poder, el privilegio y la alienación. Las relaciones materiales de la producción social nunca están presentes. De hecho, el clasismo puede incluso forzarse para que explique que las personas ricas pueden sentirse heridas cuando las personas trabajadoras les hace sentirse culpables por ser ricas. Sin embargo, si existe la creencia de que los sentimientos por sí solos indican opresión, esto nos lleva a un mundo extraño en el que las personas ricas y blancas, los hombres, los heterosexuales cisgénero y los colonizadores ven las luchas políticas de las personas pobres, las personas negras y morenas, las mujeres, las personas transgénero, las personas queer y las personas colonizadas como una evidencia de racismo inverso, de clasismo inverso, de sexismo inverso y de discriminación contra los valores tradicionales. De he-

cho, una investigación reciente ha mostrado que las personas blancas estadounidenses de finales del siglo XX y comienzos del XXI sienten que experimentan *más* discriminación racial que las personas negras (Norton y Sommers, 2011, p. 215).

Pero cuando los marxistas hablan sobre la clase social no están apelando a la definición cultural y sociológica estadounidense de la clase trabajadora, ni quieren convencer a los que trabajan con el modelo vectorial de que es importante tener en cuenta el dolor de las personas trabajadoras. El materialismo marxista tiene un modelo totalmente diferente para entender la explotación y la opresión. Bajo el capitalismo, el mecanismo para reproducir la vida —la tierra, la infraestructura, la tecnología a gran escala— está concentrado en manos privadas. La gran mayoría de las personas debe vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, o mendigar, o recoger chatarra para mantenerse. Cuando las personas trabajadoras se quedan embarazadas, sus salarios son demasiado bajos para mantenerse adecuadamente o para mantener a sus futuras criaturas. Cuando se marca a los cuerpos con el género y se les racializa en el mercado laboral, se asignan roles y valores a esos cuerpos de nuevas formas. La discapacidad es entendida como la incapacidad de competir en el mercado laboral, la incapacidad de mantenerse a sí mismo y la demanda de que los empresarios hagan adaptaciones del puesto de trabajo. La orientación sexual es un problema para el capital en la medida en que cuestiona el sexismo oposicional que ayuda a regular la fuerza de trabajo en la empresa y en el hogar. La intolerancia es una mezcla de cosas en el puesto de trabajo —las peleas en la zona de producción tiene el potencial de afectar a la eficiencia, pero también el potencial de impedir la solidaridad y la actividad huelguista—. Entonces ¿qué es la política de la clase social? Comienza entendiendo que el mundo está organizado de tal forma que un subconjunto de personas extrae una plusvalía de otras, compran influencia del Estado con esa plusvalía, organizan esquemas inversores ficticios, son dueños y mantienen sistemas de control social para mantener su dominio, y crean una situación de dependencia de bienes y servicios que alquilan a otras personas para desarrollarse. La importancia de la clase social en la lucha contra el capitalismo no significa que la clase trabajadora sufra más que los campesinos, o que la posición de clase sea una barrera más fuerte para el logro individual que el color, o el género, o ser trans, o la nacionalidad. Es simplemen-

te una actividad política basada en la idea de que los desafíos importantes al capital dependen de la colaboración entre las diversas personas que producen y mantienen la circulación rentable de las mercancías.

El comienzo de la política queer

La teoría queer, que surgió de una mezcla de análisis foucaultiano y de conflictos con el feminismo de la segunda ola, cuestionó legítimamente las mitologías del universalismo heterosexual. Especialistas de diversas disciplinas intentaban cuestionar el sexismo oposicional en la investigación, problematizar las concepciones estáticas de los sexo y de los cuerpos humanos, y criticar el presupuesto de que la heterosexualidad es la única opción para los seres humanos. El heterosexismo está basado en la demanda implícita de que todas las personas transmitan la heterosexualidad. Esto se logra por medio de la heteronormatividad, o la presión social y las obligaciones legales de imitar las formas sociales heterosexuales. Los estudios queer han hecho un buen trabajo en la descripción del alcance de la heteronormatividad y también de los ejemplos históricos de rebelión contra ella. Se han dedicado menos a explicar por qué, en primer lugar, la heteronormatividad existe. El análisis de Vogel, sin embargo, nos da un fundamento sólido para comprender las razones de por qué el modo de producción capitalista presiona a los capitalistas y a los trabajadores, aunque por razones diferentes, para representar públicamente ciertos géneros sociales y ciertas expectativas sexuales. La heteronormatividad no es la misma en todos los períodos de la historia, ni siquiera es uniforme dentro del capitalismo, dado que diferentes naciones tienen historias diferentes y costumbres culturales diferentes que presionan a las personas de formas distintas.

Puede parecer que la diversidad de género y sexual siempre ha estado con nosotres en todas las partes del planeta. Sin embargo, la homosexualidad es un concepto médico-político construido en la Europa del siglo XIX. La construcción de la heterosexualidad vino poco después. La identidad política LGBT no se estableció en Estados Unidos hasta mediados del siglo XX. La industrialización masiva permitió

a los individuos escapar de las limitaciones de las comunidades rurales y luego la expansión masiva del servicio militar durante la Segunda Guerra Mundial creó una división del trabajo que separó a las mujeres de los hombres en continentes diferentes (D'Emilio, 1983). Enfrentada a condiciones similares, la industrialización temprana de Europa durante la Primera Guerra Mundial dio lugar al surgimiento de los derechos LGTB en Alemania, con socialistas de la era de la Segunda Internacional como Bebel y más tarde Hirschfeld como principales líderes del movimiento. Antes del desarrollo de una identidad política LGTB, la primera forma de política sexual queer estaba basaba en la conducta. Tanto la Revolución Francesa como la Revolución Rusa derogaron las leyes de sodomía como parte de sus plataformas políticas. La colonización europea, por otra parte, produjo una política sexual reaccionaria de heterosexualidad obligatoria; las fuerzas coloniales europeas erradicaron normas culturales queer de Oriente Medio y de África, del mismo modo que habían eliminado la diversidad sexual y de género de los pueblos indígenas de América durante las primeras fases del desarrollo capitalista.[10] Pero, aunque los líderes militares europeos continuaron su proyecto de erradicar el deseo entre personas del mismo sexo en la vida social de Oriente Medio y del norte de África, las tropas estacionadas allí participaron masivamente en relaciones entre personas del mismo sexo (Aldrich, 2003).

Un patrón político surgió dentro de la incipiente modernidad capitalista: la lucha por las libertades sexuales comenzó junto con el desarrollo de una política emancipatoria general. Esto siguió siendo así durante el inicio de los movimientos sociales de la Nueva Izquierda en Occidente. Lo movimientos de liberación LGTB surgieron en el momento álgido de la política de izquierdas de la segunda mitad del siglo, inspirada por Mayo del 68 y las protestas contra la guerra de Vietnam (y después por las protestas contra Pinochet en Chile),[11] así como por la lucha de los derechos de las personas negras, los derechos de las personas portorriqueñas y los derechos de las mujeres. Este movi-

10. Para un amplio análisis de la diversidad queer mundial en el contexto de varios momentos históricos del desarrollo capitalista, véase Drucker (2015).

11. En la película autobiográfica experimental alemana de 1980 *Taxi zum Klo*, de Frank Ripploh, el protagonista, se excita ligando en los baños públicos, y después se da cuenta con tristeza que se supone que tiene que ir a una reunión de Solidaridad con Chile.

miento político de la segunda mitad del siglo no fue, como se suele decir, una cena entre amigos. Casi literalmente. En 1966 las mujeres trans hicieron historia al luchar contra la policía en la Cafetería Compton, en el distrito Tenderloin de San Francisco. Durante los disturbios de Stonewall, jóvenes lesbianas, gais y trans lideraron una batalla contra la policía que duro seis días —muchas de las que protestaban eran personas queer y de color—; los Yippies y los Panteras Negras jugaron un papel (muy) minoritario en esa lucha (Carter, 2004). Inspirado por las manifestaciones de orgullo étnico habituales en la ciudad de Nueva York, el desfile del orgullo LGTB se estableció en 1973 por el recién creado Gay Liberation Front.

A menudo se lamenta —y con razón— que el radicalismo de los movimientos de liberación LGTB sucumbiera al «Gay S.A.»: las políticas de inclusión, el consumo de mercado, la identidad corporativa y demandas asimilacionistas como el matrimonio y el servicio militar. Los movimientos iniciales siempre se han vinculado a demandas radicales para una transformación social más amplia. Estas demandas nunca era reformistas, sino que buscaban terminar con la opresión en todas sus formas. El Gay Liberation Front (GLF), Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR) y Radicalesbians no buscaban la inclusión en el mundo heterosexual o en la ciudadanía por medio del matrimonio y del servicio militar; en su lugar, cuestionaban abiertamente estas instituciones como represiva, en el primer caso, y como opresiva en el segundo.

En efecto, ha habido un repliegue en la militancia política del activismo queer en Estados Unidos a lo largo de la segunda mitad de siglo XX. Las políticas radicales del GLF y de STAR rápidamente comenzaron a suavizarse, en parte debido a su incapacidad para construir un frente unitario sólido con movimientos como los Young Lords y los Black Panthers.[12] A finales de los años 70 el movimiento LGTB era menos militante, pero se había ampliado para construir puentes con el mundo laboral. La interacción entre el movimiento obrero y el

12. Esto no es solo porque los movimientos activistas gais y lesbianos no hayan apoyado la liberación negra, sino también por la novedad del concepto de liberación LGTB para los Panteras Negras. Para una explicación en primera persona de cómo Huey P. Newton lideró el movimiento, véase Dixon y Jeffries (2012). Para leer el discurso de Huey P. Newton de 1970 sobre los movimientos de liberación LGTB y de las mujeres, véase Newton y Hilliard (2002, pp. 157-159).

radicalismo queer no avanzaba de forma fluida, siguiendo las líneas de la narrativa progresista del cambio social, donde cada generación sería más tolerante que la anterior, como una sociedad que madura naturalmente.[13] La relación entre el mundo obrero y los derechos LGTB a lo largo del tiempo ha sido más complicada que un simple desarrollo teleológico hacia una sociedad más justa. En los años 50, incluso los elementos más radicales del movimiento sindical se habían alejado mucho de sus homólogos del sindicato National Union of Marine Cooks and Stewards, quienes en los años 30 utilizaban el eslogan «si les dejas atacar a los rojos, atacarán a los negros, y si les dejas atacar a los negros, atacarán a los maricas. Todos estamos conectados, por eso tenemos que estar juntos» (Bérubé, 2011, p. 3120). Después el macartismo pasó factura. La corriente principal de la política LGTB fue un movimiento alejado del radicalismo, tendente a una homofilia más modesta. Un ejemplo claro de este cambio fue una corriente de ley-y-orden, patriótica, dentro del grupo político homosexual Mattachine Society, que expulsó a los comunistas vinculados a los sindicatos que habían formado la organización.

En los años inmediatamente posteriores a la era McCarthy, comenzaron a aparecer algunos iconos gais dentro del movimientos negro de derechos civiles, como Bayard Rustin, que luchó simultáneamente por los derechos de los negros, los derechos LGTB y los derechos laborales. Los disturbios de Stonewall tuvieron lugar en junio de 1969, más bien tarde en la historia política de la Nueva Izquierda. Mientras que la política LGTB iba en ascenso, la Nueva Izquierda fue perdiendo fuerza a mediados de los años 70. Tras el declive de los sectores más militantes del movimiento de liberación LGTB, los años 70 al menos vieron un retorno del activismo sindical. Los activistas trabajaron con los sindicatos de profesores para luchar contra la Iniciativa Briggs, que amenazaba con la prohibición del profesorado LGTB. Harvey Milk organizó el famoso boicot a la cerveza Coors, junto con el sindicato de camioneros (Teamsters), en apoyo a los trabajadores a los que se obligaba a pasar un detector de mentiras para demostrar que

13. Esta es la visión de la historia positivista, no dialéctica, de Comte como algo que madura naturalmente hacia el orden y el progreso sin necesidad de lucha. La «siguiente generación» siempre resolverá las injusticias actuales por el hecho de ser la siguiente.

no eran queer. Defender los derechos de los trabajadores gais dentro de un movimiento obrero más amplio tiene menos carisma radical que los disturbios callejeros, pero combinar las demandas de la Nueva Izquierda de igualdad social y sexual con la tradición militante sindical de la Vieja Izquierda tuvo sus beneficios. La mezcla de los activistas LGTB y de los mineros en huelga en el Reino Unido puede ser considerado hoy «asimilacionista», pero tener a varias oleadas de mineros de zonas rurales de Gales y sus familias en la cabecera de la manifestación del orgullo LGTB en Londres en 1985 mostró unos lazos de solidaridad y de posibilidades políticas que los movimientos anteriores no habían sido capaces de lograr.[14]

Entonces el virus del sida transformó todo el panorama político LGTB. La antigua lucha de liberación al estilo Stonewall de finales de los 60 y las alianzas con el mundo obrero de los 70 fueron reemplazadas por un nuevo tipo de lucha que estaba más conectada con las realidades de la vida LGTB de finales del siglo XX. Las energías políticas fueron redirigidas hacia iniciativas comunitarias como el Gay Men's Health Crisis. Finalmente, el grupo más radical AIDS Coalition to Unleash Power (ACT-UP) utilizó tácticas de acción directa para solicitar fondos para la investigación contra el sida, para apoyar el desarrollo de programas de intercambio de jeringuillas y para condenar a la Iglesia católica por su oposición a la distribución de condones; ACT-UP protestó contra la primera Guerra del Golfo con el lema «Dinero para el sida, no para la guerra».

La realidad de la expansión del VIH y las prácticas políticas adoptadas por los activistas anti sida impulsaron las políticas queer en diversas direcciones al mismo tiempo. La primera fue la reimplantación de lo queer como cultura militante; sin embargo, en los años 90 el neoliberalismo estaba muy fuerte. El poder de la informática permitió a los fabricantes estadounidenses bajar los salarios colocando las empresas en el extranjero, el mundo sindical estaba en crisis y la infraestructura pública se comenzó a privatizar. La ideología cristiana

14. Como consecuencia de que el grupo Lesbians and Gays Support the Miners estuviera entre los más firmes defensores de la huelga en Reino Unido, los mineros después presionaron al partido laborista británico en favor de una plataforma de derechos LGTB. La solidaridad no se logró porque los heterosexuales aportaran su solidaridad a las personas queer, sino porque las personas queer mostraron su solidaridad sin esperar una reciprocidad.

militante de derechas fue utilizada para redirigir la rabia de la sociedad hacia los pobres y los más vulnerables. Las organizaciones fundamentalistas religiosas impulsaron un pánico moral en torno a la crisis del sida y a la sexualidad de las mujeres negras para capitalizar la hegemonía política. No era el neoliberalismo lo que causaba el descenso de la calidad de vida; eran las «reinas del Estado del bienestar» negras que se gastaban el dinero de toda la sociedad, y las personas queer que estaban difundiendo enfermedades e inmoralidad. En lugar de vincularse a una red más amplia de movimientos en la izquierda —movimientos que estaban en declive— les activistas queer se sintieron vulnerables y abandonadas, dedicadas a una lucha desesperada para lograr reformas inmediatas necesarias para lograr un acceso barato a la medicación. El activismo de ACT-UP se convirtió en un movimiento global de justicia social centrado en reformas que pudieran beneficiar a las personas seropositivas y que sirvieran para erradicar el virus: el acceso a los servicios de salud, la promoción de un sexo más seguro y el acceso a la medicación de tratamiento del sida para el continente africano.

La caída del muro de Berlín y más tarde de la Unión Soviética produjo un repliegue de los movimientos marxistas. El marxismo había muerto. El capitalismo era el punto final y más elevado de la historia. La popularización de internet, combinada con las sensibilidades milenaristas sobre la llegada del nuevo milenio, produjeron una nueva era de moda capitalista en Estados Unidos; la desindustrialización fue suavizada por una corriente de optimismo en torno a las empresas emergentes pequeño burguesas. Ahora los antiguos trabajadores del acero podrían dedicarse a la compraventa rápida o al diseño de páginas web. Pero además de la enorme expansión del capital ficticio, la nueva expansión irracional auguraba una crisis de superproducción. La deslocalización del trabajo produjo un continuo declive de las afiliaciones sindicales durante los años 80 y 90. Los trabajos de producción, que antes eran muy frecuentes en las áreas urbanas, se desplazaron a terceros países, dejando tras sí una economía de servicios suburbana que era inaccesible sobre todo para los hombres negros. Allí donde la discriminación directa no impedía el acceso al empleo de los hombres negros, la falta de acceso a la industria del automóvil fue el golpe final. La comunidad negra se vio enfrentada al desempleo, a la distribución de crack en las comunidades negras y a una

desproporcionada tasa de infecciones de VIH y sida (Alexander, 2012, pp. 1-58).

El movimiento obrero estadounidense tampoco estaba mucho mejor. Para resolver todos los problemas de los sindicatos estadounidense del sector de los negocios hubiera sido necesario un movimiento obrero internacional fuerte. Si un sindicato hacía una demanda, la fábrica amenazaba con dejar el país. Esta contradicción dejó a los sindicatos en la posición de hacer demandas más militantes (por ejemplo, internacional) —sin la infraestructura ni las redes concretas para hacerlo— o bien acceder a concesiones tan extremas que la afiliación al sindicato tendría muy pocos beneficios económicos. El sector de los negocios promovió la idea de que eran las demandas sindicales de salarios más altos lo que les había forzado a irse a terceros países con el fin enriquecerse con una fuerza de trabajo más barata. Ahora no solo era más fácil presentar la fuerza de trabajo como algo poco atractivo; la oleada de desregularización que siguió a la expansión del libre mercado en los años 80 hizo más fácil a la clase capitalista lanzar su mensaje por todas partes en Estados Unidos. Antes de los años 90, la Doctrina de Imparcialidad exigía a los medios de comunicación mantener una perspectiva equilibrada. Las emisoras eran menos propensas a invita a tertulias y programas a personas con puntos de vista extremistas. Después de que la Doctrina de Imparcialidad fuera abolida en 1987 y de que la Ley de Telecomunicaciones de 1996 permitiera a las empresas ampliar sus grupos de comunicación, se lanzó una campaña de alcance nacional por parte de las radios conservadoras para fomentar la hostilidad contra los sindicatos, los inmigrantes, y las personas negras, queer y feministas. El capitalismo neoliberal se convirtió en la única alternativa. El Acuerdo de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA) facilitó la superproducción de maíz estadounidense, inundando el mercado de maíz mexicano y destruyendo las granjas —y debido a las manipulaciones genéticas impulsadas por Monsanto se puede decir que la inundación de maíz barato también destruyó el maíz—. El Gobierno mexicano permitió la privatización de los *ejidos* comunales, que a menudo eran gestionados por las poblaciones indígenas de México, lo que condujo a los alzamientos zapatistas de 1994. La ocupación de la tierra indígena en México empujó a las personas indígenas a ir a las ciudades con la esperanza de encontrar trabajo. Con la destrucción de la industria del maíz

mexicano, la marihuana se convirtió en el nuevo cultivo comercial, acelerando la guerra contra las drogas y forzando todavía a más trabajadores a abandonar México e ir a Estados Unidos, donde se convertirían en un excedente de mano de obra barata bajo la ley «Juan Crow» (Casey y Watkins, 2014, pp. 146-183). La histeria cuidadosamente manipulada sobre el crack se convertiría en la Guerra contra las Drogas, que condujo a una militarización de las fuerzas de policía en Estados Unidos y a una oleada masiva de encarcelamientos, especialmente de jóvenes negros, por delitos relacionados con la droga, aunque la venta y el uso de drogas entre los adolescentes negros era igual o menor que la de los adolescentes blancos (Alexander, 2012, p. 99). Junto con las vicisitudes del capitalismo avanzado, la política de los 90 demostró que el lema del National Union of Marine Cooks and Stewards era profético: el ataque racista, el ataque a los rojos y el ataque a las personas queer realmente estaban debilitando el poder de la clase trabajadora.

El nacionalismo queer se desarrolló dentro de este ambiente político. Con las lógicas de la producción material muy ocultas, los lazos entre las comunidades políticas se debilitaron. Cada grupo individual buscaba su propia supervivencia. No solo se erosionaba la solidaridad, también las coaliciones políticas comenzaron a corromperse.[15] Queer Nation, una de las formaciones más visibles y militantes de la política queer estadounidense, desfilaba con el lema «Estamos aquí, somo queer, acostúmbrate a ello». Pero otro lema del grupo era «Odio a los heteros». El eterno debate sobre si las lesbianas pertenecían al ámbito feminista o al ámbito LGTB parecía haber llegado al final: el ámbito LGTB debería ser queerizado por el feminismo el nombre de la nación queer. Las personas que estaban en la intersección del diagrama de Venn de la política cultural —las personas queer negras, las personas inmigrantes queer, las personas trabajadoras queer— se vieron presionadas para elegir un ámbito, o para ponerlo de manera menos breve pero más clara, elegir entre las opresiones que vivían, como elegir entre los limones o el agua de tu vaso de limonada. Los artícu-

15. Digo esto a partir de una experiencia personal. A finales de 1995 me uní a un grupo radical queer en Filadelfia llamado Grassroots Queers. En la reunión fundacional había una sensación de orgullo y alivio por la decisión de asumir un compromiso *contra* la construcción de coaliciones y a favor del desarrollo de un nacionalismo queer.

los del libro de Michael Warner *Fear of a Queer Planet* muestran que este problema tampoco pasó desapercibido, aunque nunca fue resuelto (Seidman, 1993, pp. 105-142). Sin embargo, en la obra colectiva inaugural de Warner sobre la teoría nacionalista queer, las soluciones provenientes del ámbito marxista no eran bienvenidas en absoluto. En la apertura, dedicada a desmontar la «heteroteoría», Marx es el primer teórico desmontado. De hecho, es acusado de todo, salvo de inventar la propia heteronormatividad.[16]

La paradoja de esta repliegue militante en torno al autocuidado y a los espacios seguros es que individualizó la lucha y al mismo tiempo creó una barrera protectora de dentro a afuera entre los oprimidos y sus opresores. Estos opresores ahora eran individualizados, como personas que no compartían las experiencias definitorias del grupo, o, si los de afuera eran bienvenidos, se les veía como personas que no habían dedicado tiempo a formarse sobre la opresión específica del grupo. Los socialistas y los activistas sindicales que pedían reformas, o, lo que es peor, que planteaban que las personas oprimidas esperaran «hasta después de la revolución», eran marcados como enemigos absolutos. A finales de los 90 incluso la política callejera radical queer se había replegado. El activismo anti-sida era ahora el terreno de las

16. El capítulo más sintomático (en el sentido lacaniano) incluye una dura crítica de Andrew Parker a la obra y a las vidas personales de Marx y Engels, que comienza así: «escenificando los vínculos entre los elementos centrales de la teoría marxista, momentos de la historia política del siglo XIX y escenas de las vidas «privadas» de Marx y Engels, este ensayo sugiere que la dependencia constitutiva que tiene el marxismo occidental respecto a la categoría de producción deriva en parte de una anti-teatralidad, una aversión a ciertas formas de parodia que impide que la sexualidad alcance el significado político que la clase social ha monopolizado durante mucho tiempo». El ensayo continúa repitiendo las típicas ideas anti-marxistas. Las deducciones que hace a menudo no son vínculos sin saltos. Por ejemplo, Parker acusa D'Emilio y a Weeks de «partir de lo que ellos asumen que es una categoría conocida e invariante (la producción) con el fin de iluminar lo que es, desde esta perspectiva… contingente (la sexualidad). La producción es *exactamente* lo que los marxistas plantean que es *variable* históricamente. ¿Y no es la premisa principal de la teoría queer que la sexualidad es contingente y construida? El capítulo intenta cuestionar el marxismo como teoría y como método usando ataques personales contra dos hombres victorianos que fueron incapaces de valorar lo queer. Además de los ataques personales, el caso de Parker es cuestionable por un enfoque peculiar. El hecho de que los orígenes filosóficos de la teoría queer sean Nietzsche (un misógino), Heidegger (un nazi) y Foucault (que también fue acusado de misoginia por destacadas feministas) nunca es «problematizado» de la misma manera. Véase Parker (1993, pp. 19-41); véase también Néron (1996).

organizaciones no gubernamentales (ONGs) y de los especialistas, no de militantes queer agitando pancartas fluorescentes.

Si los espacios seguros eran entornos protegidos que excluían a las masas ignorantes, entonces no había un lugar mejor para replegarse para el movimiento queer (y para otros movimientos basados en la identidad) que la universidad. De hecho, con la eliminación del espacio público en las ciudades, las universidades fueron a menudo uno de los pocos lugares que seguían siendo una opción en Estados Unidos. Además de ser un espacio protegido y público donde grupos y personas podían formarse, la universidad tenía un sólido pedigrí de historia activista: los estudiantes que sufrieron la masacre de Ciudad de México, el movimiento de Mayo del 68 en Francia y el movimiento contra la guerra en los Estados Unidos, todos estos ejemplos mostraban las posibilidades del activismo estudiantil. Sin embargo, queerizar la universidad no suponía empezar una revolución, sino más bien la creación de una red de grupos de apoyo y una oportunidad para la autorreflexión. A menudo se echa la culpa de la muerte del activismo callejero y del movimiento de liberación LGTB al auge del postmodernismo, con sus celebración de lo fragmentario y su obsesión con lo particular y lo inconmensurable, por encima de lo conectado y lo relacional. Pero las personas queer de clase trabajadora no abandonaron las calles solo por lo que algunos académicos estuvieran diciendo. Las presiones neoliberales, la privatización del espacio, la privatización de los medios de comunicación y las ofensivas ideológicas dirigidas contra la solidaridad de la clase obrera son las causas más probables del relativo declive de la política callejera queer organizada.

Las críticas marxistas a la teoría queer

La primera intervención contra el giro postmoderno de la política queer fue la publicación del libro *The Material Queer*, editado por Donald Morton. El título debió de ser una concesión, o algo irónico, porque la polémica introducción de Morton a cada capítulo muestra su enfado contra el desplazamiento político de la identidad gay y lesbiana hacia el sucio concepto de *queer*. El libro mismo es una respuesta política a la publicación del libro de Warner *Fear of a Queer Planet*

que había destripado la teoría de Marx de la emancipación —o, más exactamente, de una mala versión de esta—. El ataque de Morton contra el ascenso de la (anti)política queer es una instantánea fascinante de un momento de la historia intelectual: el punto culminante de los conflictos entre la conciencia de clase marxista y la nueva política del nacionalismo queer. De hecho, el trabajo del Morton fue tan extremadamente polémico que fue incapaz de conseguir los derechos de reedición de muchas obras que quería revisar. Morton está especialmente molesto con la tendencia de los 90 de conectar lo queer con una nueva forma de comunicación online no jerárquica y su fascinación por sus visiones tecno-libertarias y trans-humanistas, que acompañaron el auge de la obsesión pequeño burguesa con los manitas aficionados que triunfaban. Para Morton, este giro hacia lo tecno-queer desprendía un odio hacia la clase trabajadora, que, en el exterior de las ventanas de color de rosa de la oficina de la esquina de nuevas tecnologías, seguían sufriendo bajo el peso del capital. Morton describe el nuevo concepto queer como parte de la ética punk nihilista de Dennis Cooper —un escritor queer que despreciaba abiertamente la generación de hombres gais anteriores a él—. Pero la polémica visión de Morton sobre lo queer le consolida dentro de una rigidez inútil. En opinión de muchos, él reacciona con horror ante el giro de la lucha por los derechos de los gais y las lesbianas que, con la interferencia de la academia de clase media, tiende a una «celebración irreflexiva del travestismo» (Morton, 1966, p. 14).[17] En vez de mostrar las falsedades de los argumentos anti marxistas de Warner y compañía, el libro crea una contra-polémica (igualmente falaz) contra la atmósfera de «desregulación» sexual de la teoría queer, insinuando que la deconstrucción de las identidades en la teoría queer equivalen a la desregulación empresarial. Desgraciadamente, a pesar de la cercanía lingüística de los términos implicados (la desregulación corporal y la desregulación empresarial), ni los cuerpos ni la propia sexualidad son equivalentes a las empresas o la organización de las empresas dentro del Estado capitalista. Desregular las empresas intensifica la explotación de los trabaja-

17. La oposición de la colección a teorizar la diversidad de género, junto con la reducción de la teoría queer de la existencia trans a la performance y al juego, sustentan la exclusión de las personas trans en el texto. La teoría queer y la respuesta materialista tendían a reducir los temas trans a un travestismo erotizado.

dores. Problematizar las categorías de género no. En conjunto, el libro plantea que el capitalismo debilita la identidad al estar al servicio de una sociedad al estilo del anuncio de hamburguesas «a tu manera», donde se anima a los consumidores a construirse a sí mismos por medio de mercancías y de relaciones mercantilizadas por el mercado. Dicho brevemente, las visiones postmodernas eclécticas del yo imitan la política del pluralismo liberal. Sin embargo, esto provoca la siguiente pregunta: si el capitalismo debilita la identidad y la celebración de la destrucción de la identidad es una celebración del capitalismo, ¿entonces el anticapitalismo implica un retorno a las identidades estables? Y de ser así, ¿por qué los marxistas del siglo XX que se oponen a la teoría queer también denuncian la política identitaria? En realidad, esta problemática no es nueva. Clara Zetkin promovió el conservadurismo en el movimiento proletario con su idea de que el deseo de las mujeres de clase obrera era volver a la vida hogareña del campo y a la maternidad. Populistas como Christopher Lasch planteaban que la familia es «un refugio en un mundo sin corazón» (Lasch, 1976). Ambos argumentos reflejan la idea del teórico político del siglo XIX Ferdinand Tönnies de la brecha entre el *Gemeinschaft* (el pueblo con su calidez comunal tradicional) y el *Gesellschaft* (el mundo impersonal, frío, centrado en el yo, del capitalismo moderno) (Tönnies y Loomis, 1957: Cahnman y Herbele, 1971). El rechazo del mundo anti-identitario del *Gesellschaft* y el regreso a la profunda conexión del *Gemeinschaft* es lo opuesto a la oposición progresista: de hecho, es un impulso reaccionario. Claramente, el regreso al *Gemeinschaft* no es una línea de pensamiento que los marxistas deberían seguir. A fin de cuentas, la censura de la identidad queer en favor de una identidad gay y lesbiana no era una refutación marxista de la teoría queer, sino la crítica de una (anti)identidad en favor de otra.

Los que escriben en el libro de Morton sienten un claro rechazo hacia la fe de las primeras teóricas queer en el poder transformador mundial del Eros liberado.[18] Teresa Ebert denomina este giro postmoderno *feminismo lúdico*, el feminismo del juego.[19] Al igual que Mor-

18. Morton cita a Warner cuando dice: «si lames mi pezón el mundo de repente parece comparativamente insignificante» (Morton, 1996, p. 35) (La petición retórica fue rechazada educadamente).

19. Es importante señalar que Judith Butler, muy criticada en el volumen, no se coloca a sí misma en el terreno «postmoderno», junto a, por ejemplo, Jean-François Lyo-

ton, Ebert está preocupada por el rechazo del materialismo en favor de lo que ella considera una forma de idealismo al que denomina «materismo»[20] —la «materia» del cuerpo, la «materia» de la sexualidad, la «materia» de la raza, la «materia» de los medios de comunicación y sobre todo la «materia» de lenguaje— (Zavarzadeh *et al*., 1995). De hecho, repensar el materialismo como «materias de esto o de aquello» es una clara equivocación, un juegos de manos que redefine el mundo material como una idea. Ebert plantea que el antirrealismo es la conclusión lógica del pensamiento queer postmarxista. Donde otros ven revolución ella ve una política pseudo-radical del placer en el idealismo lingüístico. Para Ebert, el postestructuralismo es una forma de vanguardismo discursivo que es poco más que un reflejo y una reafirmación del individualismo capitalista. El postestructuralismo tiene un carácter de clase: «el feminismo lúdico es, en efecto, una teoría para los que tienen propiedades» (Ebert, 1995).[21]

La emergencia de la teoría queer en el mundo académico creó otro conflicto que tendría consecuencias para lo poco que quedaba de la teoría marxista-feminista. El debate se centró en decidir si los estudios de *mujeres* deberían convertirse en estudios de *género*. La tensión entre la política centrada en la mujer y la política del género sigue sin estar resuelta. La acusación contra la teoría queer y el ámbito de los estudios de género es, en primer lugar, que ignoran los problemas de las mujeres cisgénero heterosexuales, incluyendo el aborto, el trabajo doméstico y el cuidado de las criaturas. Utilizando la obra de Lisa Vogel, vemos cómo separar los temas políticos y económicos que afectan a las mujeres heterosexuales cisgénero de los temas queer empobrece las luchas trans y queer contra el sexismo oposicional (capítulo 2). La segunda acusación contra la teoría queer era que borraba la

---

tard y Jean Baudrillard. Y Butler tampoco es apolítica. Su posición anti-identitaria ha sido especialmente fructífera en su crítica al sionismo (Butler, 2012).

20. *Matterism*. Neologismo creado a partir de la palabra «matter» que significa materia, ser importante, asunto, y materializarse. Fue la influyente teórica queer Judith Butler quien inició esta reflexión sobre la materialidad y el juego con la palabra «matter» en su libro clásico *Bodies that Matter (Cuerpos que importan). (N. del T.)*

21. Estoy de acuerdo con algunas de las críticas de Ebert, especialmente al carácter «lúdico» de las corrientes feministas de la tercera ola; sin embargo, no veo la teoría queer como una retirada inequívoca en la historia de los movimientos sociales. Comprender la «iterabilidad» no como un juego sino como una repetición en el sentido utilizado por Barbara Fields puede colocarla directamente en el ámbito materialista.

categoría de «mujer» y el hecho de que son las mujeres específicamente quienes son víctima de los políticos conservadores.[22] Desplazar el debate, en vez de sobre las mujeres, a la opresión marcada por el género de los hombres gais, los hombres negros y las personas trans, ha sido un punto especialmente difícil. Los hombres cisgénero académicos también se han posicionado para defender la pureza de la idea política de la Mujer contra la inclusión trans. Esta prisa en defender a las mujeres, *que siempre ha sido su reverso paternalista*, es condescendiente y patologizante; y a pesar de sus protestas, estos nobles caballeros están planteando claramente que las mujeres trans en realidad no son mujeres en absoluto. Dado que los hombres cis raramente se sienten empoderados para entrar en la batalla cuando las mujeres están luchando entre ellas, ¿qué ocurre en estas interacciones entre mujeres trans y cisgénero que hace que los hombres académicos de clase media sientan que tienen el derecho de intervenir para proteger a la mujer tal y como ellos la entienden? Mientras las clases dominantes quieren controlar los cuerpos y las capacidades reproductivas de las mujeres cis y de los hombres trans, los ataques a las mujeres cis son solo un momento en el ciclo de la opresión que sustentan los procesos de reproducción bajo el capital. La clase política no quiere simplemente acceder a los cuerpos de las mujeres, quiere mantener un orden por medio del sexismo oposicional y tradicional. Todos los cuerpos negros, todos los cuerpos trans, todos los cuerpos queer, todos los cuerpos inmigrantes y todos los cuerpos de las mujeres están determinados por la estabilidad social que aporta el sexismo oposicional.

Sin embargo, es verdad que, en su celo para desvelar la compleja la relación entre el género social, el placer sexual y la corporalidad física, se han dejado de lado los procesos materiales de la reproducción social dentro de la producción capitalista global —y esto significa que las mujeres cisgénero y heterosexuales de todo el mundo han sido abandonadas en gran medida por la narrativa queer dominante—. El pensamiento político queer y trans no ha mostrado mucha preocupación por la gestación subrogada comercial en la India; no ha vincu-

22. Sobre mi argumento de cómo los temas de reproducción social pueden afectar a las personas queer y trans, así como mi posición sobre la diferencia entre lo normativo/lo presupuesto, las categorías sociales de clase llamadas «mujer» y las personas empíricas reales que pueden ser incluidas en la categoría, véase el final del capítulo 2.

lado abiertamente el feminicidio en México con la violencia contra las mujeres trans de color; no ha defendido a las mujeres globalmente contra las campañas de esterilización en nombre del medio ambiente. El modelo político del privilegio se convierte en algo contraproducente y sesgado cuando promueve jerarquías conceptuales de opresión. ¿Una mujer cis sigue siendo más privilegiada que una mujer trans si es víctima de un feminicidio, o de un matrimonio infantil, o si es forzada por su situación económica a una gestación subrogada comercial? En el mundo real, un modelo dialéctico que entienda las opresiones como algo fabricado y reforzado por relaciones sociales es más valioso que las taxonomías de la opresión; la solidaridad, definida como la voluntad de luchar de forma militante por los demás, construye apoyos entre los que sufren opresiones diversas, en vez de debilitar la fuerza y el valor de aquellas personas que experimentan diferentes tipos de problemas.

Desde Ebert y Morton, la teoría queer ha sido evaluada por medio del canon marxista. Max Kirsch, en su obra *Queer Theory and Social Change* (Kirsch, 2000) cubre un terreno más amplio y con un tono menos polémico que los análisis marxistas queer anteriores. Kirsch, como muchos otros académicos progresistas, acusa al mundo queer contemporáneo de consumismo, e intenta imaginar cómo los movimientos por el servicio militar y el matrimonio llegaron a convertirse en reformas que eran demandadas. (Sin embargo, yo plantearía, y lo haré más tarde, que estas demandas difícilmente parece que vengan de las teóricas queer o de sus estudiantes). Kirsch critica la teoría queer por ser un campo académico que se coloca a sí mismo más allá de la crítica. Muestra que los análisis de la construcción del sexo y del género y del sexismo oposicional ya existían sin la teoría queer. (Aunque mi pregunta aquí es: ¿en qué medida era así?). La última parte del libro demanda al movimiento queer que se implique en movimientos sociales y políticos que van más allá de la política del sexo y el género. Tiene un capítulo especialmente interesante e innovador sobre la idea de energía y cómo se gasta y se conserva dentro de los movimientos y de las prácticas políticas.

El libro de James Penney *After Queer Theory* es un lamento del siglo XXI sobre la obsesión del pensamiento queer con la inestabilidad, su postureo vanguardista, y la política de la diferencia multicultural tremendamente limitada que lo sustenta intelectualmente. De

hecho, Penney coge el relevo donde Morton lo deja, e incluso añade cierto entusiasmo a la polémica. Para enfatizar el carácter burgués del movimiento intelectual, Penny caracteriza a las teóricas queer de forma bastante exagerada —imagina a las teóricas queer bebiendo té orgánico mientras hacen posturas de yoga en las esquinas de sus despachos—; más adelante las acusa de ser pornógrafas libertarias millonarias (Penney, 2013). El proyecto de Penney implica una crítica a la idea de que la liberación de la homonormatividad sea algo valioso —uno de los raros ejemplos de esta crítica—. Es cierto que no celebra el movimiento del matrimonio igualitario, pero tiene sentido para él como materialista. Lo que distingue a Penney de la mayoría de los otros críticos es que, aunque Penney tiene un claro compromiso con el marxismo, su primer aliado es el psicoanálisis lacaniano. Además de su polémica contra el carácter de clase media de la teoría queer, de su total alejamiento de la economía y del hecho de que a menudo puede ser autocomplaciente o incluso paranoico, Penny está totalmente convencido de que Lacan hace que la teoría queer sea irrelevante, para empezar. Para Lacan, nadie consigue una completitud de género: un logro así no es posible. Todo el mundo fracasa en ser un hombre o una mujer. Y todo el mundo es perverso polimorfo. Las personas queer no son especiales —las personas queer ni siquiera son particularmente una categoría legítima—. Sin embargo, yo plantearía que, aunque es verdad que es parte de la condición humana fracasar en el intento de vivir de acuerdo a formas idealizadas, y aunque, empíricamente es verdad que las personas queer no son más perversas o «no normativas» que las heterosexuales, las condiciones materiales reales determinan las consecuencias de lo que significa fracasar en el cumplimiento de las expectativas de género. Hay una clara diferencia entre las consecuencias de que un director ejecutivo tenga una baja autoestima porque no se siente «lo bastante hombre», y una mujer trans que es agredida por no «pasar» como mujer; y aunque los heterosexuales son tan perversos como cualquier otro, sus relaciones perversas tienen una apariencia de respetabilidad a los ojos del Estado debido a su presunta capacidad de reproducir trabajadores (o herederos).

Es verdad que el giro lingüístico desplazó el análisis al ámbito de la jerga vacía: *la discursividad* (primero los postestructuralistas reducen todo al texto y luego debate sobre su discursividad— lo que

empieza a sonar mucho a algo como «este objeto es muy objetual»),[23] las respuestas son *problematizadas* (en vez de que los problemas sean «respondizados»), y el *falogocentrismo* (que es una forma educada, postestructuralista, de decir que alguien es un capullo con ganas de discutir). Sin embargo, a mí me parece que la crítica marxista le da demasiada importancia al postestructuralismo jugando en su propio terreno. Dejando a un lado la irritación con la jerga postestructuralista, culpar a la postmodernindad del desplazamiento de la liberación LGTB hacia el consumismo es dar demasiada importancia a la teoría. Como plantea Christoph Henning en *Philosophy after Marx*, la sociedad no es una cosa separada, colocada por encima de la economía. Aunque algunos elementos de la teoría queer pueden reflejar e incluso fortalecer la conciencia política burguesa, podemos decir, sin simplificar, que la conciencia emana de la vida misma. La caída del movimiento de liberación LGTB en un individualismo de mercado, el autocuidado y pequeñas reformas no fue generada por la teoría postmoderna. La retirada a espacios seguros comunales y de autocuidado fue una respuesta al desmantelamiento del Estado del bienestar, a la privatización, y a la externalización de los responsabilidades de los cuidados. El movimiento hacia las reformas después de Stonewall refleja las lecciones aprendidas de la crisis del sida. Aunque su estilo era radical, ACT-UP no se dedicaba a la liberación queer. De hecho, el grupo nunca demandó una liberación. El objetivo de estas campañas de acción directa radicales fue la implementación de reformas básicas para hacer que la vida bajo el capitalismo avanzado no solo fuera tolerable, sino que permitiera sobrevivir a las personas queer en un mundo violentamente heteronormativo. Por otra parte, temas mundanos como el papeleo, los contratos y el poder de los abogados determinaban si la pareja de una persona podía ser expulsada de su casa, o si una persona podía pasar o no sus últimos días con sus seres queridos, o en vez de eso, pasarlos con personas con relaciones de parentesco, pero lejanas, que de pronto recibieron mucho poder por parte del Estado. La razón por la cual el movimiento de liberación LGTB ha decaído y las personas LGTB han sido «colonizadas» por actitudes neoliberales no son

23. Por otra parte, este es precisamente un aspecto de la influencia heideggeriana del postestructuralismo, donde «al cosificarse, las cosas crean el mundo» (Heidegger, 2001, p. 197).

las ideas postmodernas. Es porque Estados Unidos se ha visto atrapado en un período de 35 años de reacción y de repliegue político, y porque ha habido una tendencia global hacia el repliegue político desde los años 90. No hay ninguna razón que nos permita sugerir que la política LGTB debería ser un caso aparte, manteniendo viva la militancia de finales de los 60 contra la tendencia natural de la historia, como si fuera un fenómeno político diferenciado del conjunto de esta historia. Pero el Occidente queer a menudo se ve a sí mismo, y así lo ven también otros, como una entidad política autoconstruida que debe ser, por su propia naturaleza subalterna, una formación subversiva, anticapitalista y radical estéticamente.

De aquí surgen la crítica marxista —que ya dura varias décadas— a la teoría queer como eclecticismo lúdico, y la crítica anticapitalista queer contemporánea. Morton, Ebert y Zavarzadeh plantean que el pensamiento postestructuralista es una expresión pre-millenial de la ideología burguesa. Desde este punto de vista, la identidad queer es una difusa identidad que ayudó a transformar un movimiento militante por los derechos LGTB en una búsqueda mercantilizada por la auto-expresión y el auto-desarrollo. El aburguesamiento del movimiento —el denominado «Gay S.A.»— es por tanto una expresión real de este malestar conceptual. Pero en las últimas décadas se ha desarrollado un nuevo modelo para comprender los conflictos queer con el capitalismo, y este modelo contiene algunas de las antiguas críticas al consumismo LGTB. Es cierto que la manifestación del orgullo LGBT —que ahora es una *empresa real*— ha convertido una manifestación política en una procesión de empresas financiadoras compitiendo por el denominado dólar rosa. Empleados/as de las empresas son animados a desfilar y a saludar al público. Estos/as participantes no son una parte de las personas trabajadoras con conciencia de clase, sino embajadores pagados por el interés de sus empresarios hacia una segmento del mercado. Puede que tus padres te hayan rechazado, puede que tus vecinos voten contra tus intereses, pero Apple te apoya, Coors te apoya (al menos la Coors de después del boicot), y los concesionarios de coches locales te apoyan. Esta cínica exhibición de afecto corporativo se da en una brecha donde podría existir una solidaridad genuina: los sindicatos te apoyan, el movimiento Black Power te apoya, los grupos de derechos de los inmigrantes te apoyan, los grupos de derechos reproductivos te apoyan, los marxistas revolucio-

narios te apoyan, pero esto requeriría grupos políticos progresistas que realmente se apoyaran mutuamente, una posición poco común y a veces poco popular desde que se produjo el giro neoliberal.

Se han formado algunos grupos en un intento de organizar manifestaciones paralelas al orgullo empresarial. QueerBomb en Austin, Texas, es un ejemplo. Después de que un miembro de la Austin Gay and Lesbian Pride Foundation declarara que el desfile del orgullo era para gais y lesbianas, y que si las personas bisexuales y trans querían manifestarse deberían montar su propia maldita manifestación, las personas queer y trans que no encajaban exactamente en las identidades gais y lesbianas tomaron la iniciativa e hicieron exactamente eso. Aunque la manifestación empezó con algunas ideas anticapitalistas en su manifiesto, fueron rápidamente descartadas. Esto fue en parte porque la manifestación nunca fue anticapitalista, era simplemente antiempresarial y anti-consumista. La nueva manifestación fue rápidamente apoyada por restaurantes y negocios locales eclécticos. Así que ahora hay dos manifestaciones, una manifestación de grandes burgueses y una manifestación pequeño-burguesa. Esta «batalla de las manifestaciones» parece apoyar las tesis de Morton-Ebert-Zavarzadeh de que lo queer es un eclecticismo burgués. Pero sus tesis no explican por qué la manifestación del orgullo gay y lesbiana no es *más radical* que la queer. Tampoco explica por qué la política de la identidad es válida para un punto de vista materialista cuando se trata de luchas gais y lesbianas, pero es un idealismo político escandaloso para todas las otras luchas.

En un anticapitalismo que se entiende a sí mismo solo como críticas a la cultura del consumo y —muy rara vez— como críticas a las agresiones militares occidentales, las poblaciones lesbianas y gais son tratadas como una especie de clase dominante por parte de la juventud queer y trans de su entorno. El argumento queer radical es el reverso de las primeras críticas marxistas a la teoría queer. Ahora los gais y las lesbianas, con sus identidades estables y sólidas, son los incautos capitalistas encantados con el mercado, y las personas queer son sinónimo de posibilidad subversiva. La identidad gay y lesbiana es equiparada a la riqueza y a la asimilación de clase media. Del mismo modo que las primeras críticas marxistas consideraban lo queer como una forma de lógica comercial, las personas queer empiezan a ver la capacidad gay y lesbiana de auto categorizarse como una capacidad de

colaborar con las fuerzas del mercado. Pero más recientemente las personas trans activistas, especialmente las mujeres trans, han criticado lo queer como una forma de cis-sexismo que *impone* la fluidez como norma, y que por tanto cuestiona a las personas trans cuya demanda política es el reconocimiento como hombres y como mujeres. Sin embargo, las críticas trans a la teoría queer, a diferencia de las críticas queer a la identidad gay y lesbiana, no ensucian sus reivindicaciones con una combinación de existencia cisgénero y de posición económica. Así vemos que en la última década se ha producido una inversión del argumento de «el eclecticismo queer es burgués». Ahora, la expresión homosexual no queer, u *homonormatividad*, es el núcleo burgués que debilita el radicalismo queer. Esta versión del anticapitalismo queer plantea que una identidad política estable LGBT depende de una construcción occidental de la homosexualidad que es asimilacionista por sus demandas de reformas y por su deseo de ser reconocida por la cultura heteronormativa. Aquí está precisamente el ensamblaje[24] deleuziano, postestructuralista, lo que se percibe como algo inherentemente más radical que las esperanzas marxistas-humanistas de crear un sujeto político claro.

El marxismo clásico, lastrado por su habitual e inevitable desconfianza hacia la política cultural, fue incapaz de entender muchos de estos argumentos. Incluso en pleno siglo XXI, el término «queer» sigue siendo un ejemplo de contaminación postmoderna. Irónicamente, después de todas las quejas marxistas sobre los elementos corrosivos de la política identitaria, era *precisamente* una política identitaria lo que estaban demandando las primeras críticas de la teoría marxista queer. La identidad de no tener una identidad no fue vista inmediatamente como una posible apertura hacia un internacionalismo genuino, ni tampoco se vio como una lucha entre todas aquellas personas no nombradas por el sistema actual y aquellas que querían categorizarlas para su propio beneficio. Gran parte de la tradición marxista clásica construyó una falsa elección entre tres modalidades políticas: la protección reaccionaria de la familia por medio del capitalismo, el pluralismo liberal, y una visión de la liberación conectada con los felices días de las condiciones materiales del pasado. Por suerte, una nueva

24. Sobre la tendencia a poner a Deleuze por encima de Butler y Foucault como la base teórica de la teoría queer, véase Hickey-Moody y Rasmunssen (2009).

generación de marxistas trans y queer está empezando a reflexionar sobre el género en el contexto de los retos actuales que plantea la era neoliberal.

Más allá de la homonormatividad y del homonacionalismo

Un ejemplo emblemático de la aceptación del potencial radical de lo queer es la influyente crítica postcolonial queer a los movimientos sociales gais y lesbianos de siglo XXI planteada por Jasbir Puar. Su revolucionario libro *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempo queer*[25] (Puar, 2007) criticaba la nostalgia por la militancia LGTB postmoderna de dos maneras: en primer lugar, ese sujeto político necesitaba de una identidad política LGTB estable que, como ella señala, depende de una construcción occidental de la homosexualidad y de la liberación LGTB que está vinculada a la narrativa de la «salida del armario» confesional cristiana. En segundo lugar, en contra de la crítica de Morton y Ebert de lo queer como una expresión del bricolaje capitalista tardío, Puar queeriza el concepto de terrorismo por medio de la noción postestructuralista de ensamblajes. Puar plantea sus preocupación sobre el eurocentrismo del movimiento occidental gay y lesbiano, que se ha centrado en el matrimonio, el servicio militar y el lenguaje de la ciudadanía. Mientras las personas LGTB avanzan bajo el aura de un supuesto progresismo, los derechos LGTB se han utilizado cínicamente por los políticos conservadores como una herramienta contra los musulmanes. El pinkwashing[26] —el uso de los derechos LGBTB para ocultar la violencia política— ha sido utilizado para justificar la ocupación israelí y —después de explotar la homofobia para su beneficio en las elecciones de 2004— los conservadores estadounidenses tuvieron la osadía de usar los derechos LGBT en su lucha contra el permiso de que se construyera una mezquita cerca de las Torres Gemelas. La aceptación de los gais y las lesbianas se ha convertido en la prueba de fuego para mostrar si los musulmanes pueden «pertene-

25. Edición en castellano en Edicions Bellaterra, 2017. Traducción de María Enguix.
26. Literalmente, «lavado rosa». No lo hemos traducido, dado que en entornos queer hispanohablantes se utiliza la palabra inglesa. *(N. del T.)*

cer» o no a la democracia occidental. La cultura LGTB mayoritaria incluso ha asumido aspectos de la derecha estadounidense al aceptar el matrimonio igualitario como parte integrante de las valores familiares. El pinkwashing se ha convertido en algo tan útil para avivar las llamas del racismo y del odio anti musulmán en Francia que incluso la ultranacionalista Marine Le Pen se ha erigido —durante un breve tiempo— en defensora de los derechos LGTB.

Esto no es solo hipocresía derechista: es una estrategia que domina todo el ámbito político. Los conservadores pueden utilizar los derechos LGTB para hacer propaganda racista al mismo tiempo que financian el exterminio de los gais en Uganda y promueven la violencia anti LGTB en Europa del Este y en América del Sur, mientras ignoran y minimizar la gravedad de la feminización forzosa de los detenidos en Guantánamo. Esta feminización utilizó lo queer como un arma contra aquellos que se perciben como queer, y los detenidos son percibidos como queer porque han sido feminizados por la violencia, porque ser una víctima es algo propio de las mujeres. Puar lleva razón al señalar la complejidad de este proceso, cómo la homofobia, la misoginia, el racismo y el imperialismo no solo se cruzan, sino que se mezclan con una grotesca maldad.

Antes tal locura, el movimiento LGTB estadounidense no ha dicho gran cosa. Puar señala que el movimiento de derechos de gais y lesbianas está sesgado, apoyando reformas que beneficiarán a personas gais y lesbianas con dinero, blancas, cisgénero, del norte global. Mientras que algunas personas queer desprecian el matrimonio igualitario como una afrenta al supuesto radicalismo de la ética sexual queer, Puar, junto con Lisa Duggan y el movimiento Against Equality, plantea que sería mejor que los fondos que se destinan a lograr el matrimonio igualitario se utilizaran para luchar contra el empobrecimiento de las personas que están dentro del espectro trans, que se enfrentan a enormes obstáculos para conseguir un trabajo, vivienda, acceso a los baños y servicios de salud básicos, y que sufren unas tasas astronómicas de suicidios y de violencia. En Estados Unidos, las personas trans de color, especialmente las mujeres negras y latinas, sufren violencia de la policía, de los juzgados y del sistema de prisiones. Terminar con esta violencia y conseguir satisfacer sus necesidades básicas apenas recibe financiación, mientras que garantizar los derechos de propiedad de las parejas blancas con dinero parecen atraer toda la atención de las

organizaciones de gais y lesbianas mayoritarias. Puar y Duggan señalan que reformas como el matrimonio igualitario servirán de muy muy poco a las mujeres pobres de color, que perderían las ayudas estatales si se casaran.

Este interés en el matrimonio y en la integración en la vida blanca heterosexual euro-estadounidense es lo que Lisa Duggan llama homonormatividad (Duggan, 2002, pp. 175-194). La homonormatividad se refiere a la presión para adaptarse a la sociedad heterosexista o para crear una narrativa del yo que sea reconocible en el mundo heterosexual. El concepto ahora se ha ampliado a la transnormatividad —la presión que se ejerce sobre las personas trans para que asuman las concepciones del género del sexismo oposicional tradicional—. Mientras que la homonormatividad tiende a explicar las presiones que se imponen mutuamente las personas LGTB, la idea de Puar del homonacionalismo amplía su alcance de lo doméstico a lo internacional. Mezclarse con la «sociedad mayoritaria» no solo se hace con un código de color blanco, está codificado en términos de ciudadanía y de nacionalismo, así como de imperialismo y de construcción del imperio. Tal y como han señalado Puar y otras autoras, la homosexualidad no es siempre una identidad política en las naciones de Oriente Medio, de África y del sur de Asia; más bien se considera una conducta o una práctica. «Salir del armario» no es una experiencia política relevante en este contexto. Además, el objetivo del matrimonio (como otras personas han señalado) no está en sintonía con prácticas que no están centradas en la pareja y que están más centradas en prácticas comunitarias de crianza de los criaturas que han desarrollado mujeres afroamericanas.

La oposición al homonacionalismo significa que objetivos como el matrimonio y el servicio militar en Estados Unidos y en las naciones europeas no pueden separarse del legado actual del imperialismo. Cuando los gais y las lesbianas demandan el derecho entrar en el ejército, están demandando el derecho a participar en la destrucción de Irak, Afganistán y Yemen, el derecho a colaborar con la limpieza étnica racista. No es solo el matrimonio y el servicio militar; cuando el discurso de los derechos LGBT se centra en el lenguaje de la ciudadanía, supone automáticamente una demanda homonacionalista al Estado para la aceptación y la legitimación. La demanda de derechos de naturalización para las parejas de gais y de lesbianas inmigrantes tam-

bién refuerza esta demanda, como también lo hace «aceptar» las demandas legítimas de los inmigrantes que huyen de la violencia y de la discriminación en Oriente Medio, lo cual es entonces utilizado fácilmente como propaganda intervencionista racista.

De igual modo, la cultura LGTB ha sido mercantilizada por el mercado, y la política LGTB se ha convertido en una forma de publicidad. Las empresas cínicamente se publicitan como defensoras de ciertas tendencias políticas, con el fin de dar una imagen de empresas concienciadas que son miembros de la comunidad. Los valores sociales se convierten en una estrategia de la plusvalía. La cadena de comida rápida Chick-fil-A se dirige a la población anti-LGBT; Apple usa su apoyo a los derechos LGTB como parte de su experiencia de marca, y se dirige a una población progresista urbana. De esta manera, Apple no es solo una empresa que extrae sus beneficios de trabajadores de fábricas en China que son tan infelices con las condiciones laborales que tienen que recurrir al suicidio como táctica de protesta; no, Apple es un líder de los derechos humanos. Más allá de la infiltración empresarial en la cultura gay y lesbiana, el matrimonio igualitario ha sido celebrado por su capacidad para generar beneficios para la pequeña burguesía; pensemos simplemente la expansión de las tiendas de bodas, las floristerías y los salones de bodas. Además, como ya sabemos desde *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, el matrimonio implica la transmisión de propiedades, y un buen número de personas queer no tiene ninguna propiedad que transmitir.

Pero los conceptos de homonormatividad y homonacionalismo no han estado exentos de críticas. La propia Puar ha criticado la forma en que su trabajo ha sido utilizado. En su ensayo «Rethinking Homonationalism», Puar plantea lo siguiente:

> El homonacionalismo… no es otra política de la identidad, ni tampoco es otra forma de distinguir a las buenas personas queer y a las malas, ni es una acusación y tampoco es una posición. Es más bien una faceta de la modernidad y un cambio histórico marcado por la aceptación de (algunos) cuerpos homosexuales como dignos de protección por los Estados-nación, una reorientación constitutiva y fundamental de la relación entre el Estado, el capitalismo y la sexualidad (Puar, 2013).

Lisa Duggan y Dean Spade también atribuyen el auge del interés por el matrimonio igualitario al auge del neoliberalismo, porque el matri-

monio determina la demanda neoliberal de que la asistencia social debe ser privatizada dentro de la familia. Estos autores han subrayado varias veces la base material de sus análisis, reafirmando que el homonacionalismo y la homonormatividad se han desarrollado sistemáticamente en la política cultural euro-estadounidense.

Pero dado el declive de los análisis económicos y de clase, la oposición a la homonormatividad y al homonacionalismo se convierte más en una posición moral que en una posición política. La discusión sobre la homonormatividad por lo general produce tan poca actividad política como quejarse de los «gais homonormativos», que no son tanto personas reales como caricaturas de ese segmento de la pequeña burguesía que vive en barrios gais blancos («vecingais») gentrificados, donde regentan tiendas locales y restaurantes, y donde se dona a causas que promueven la cultura gay-lesbiana dominante, como iniciativas sobre el matrimonio y la celebración de festivales de cine gais y lesbianos internacionales.

De los muchos discursos sobre la influencia homonormativizadora del neoliberalismo, la opinión de Duggan generalmente se entiende como si el matrimonio igualitario en sí mismo fuera un anatema político porque las parejas del mismo sexo casadas colaboran y amplifican la política de privatización neoliberal. Esto es verdad en un sentido muy limitado, del mismo modo que cada familia heterosexual amplifica la privatización. Por supuesto, como práctica ideológica en el sentido utilizado por Barbara Fields, de ideología como repetición, celebrar o apoyar matrimonios igualitarios normaliza el proyecto y lo hace más real. Sin embargo, estos gestos repetitivos no nacen de un deseo de abandonar la radicalidad de cambiar el mundo con el fin de ganarse unas palmaditas en la espalda por parte de los heterosexuales o de gais de un club de élite. Este campo de actividades e ideas está condicionado por las situaciones sociales y materiales de las personas ordinarias. Preocuparse de si las personas desean o no la asimilación cambia la preocupación sobre los afectos normativos por la lucha anticapitalista real. Se asume que las personas queer mantienen la dignidad por medio de una separación comunal. ¿Pero una separación de quién?

El concepto de heteronormatividad es concreto. Las normas de vestimenta y/o las expectativas requieren que ciertas personas con ciertas características físicas vistan ciertos artículos de ropa, y si no lo

hacen van a enfrentarse a una violencia estatal o interpersonal. De hecho, la presunción de la heterosexualidad sigue estando muy implantada culturalmente. A las lesbianas, incluso después de haber hecho varias visitas al mismo doctor, puede que les pregunten si es posible que las pruebas muestren que están embarazadas sin que ellas lo sepan. Es poco frecuente en la mayoría del mundo decir a las criaturas pequeñas: «cuando crezcas puede que te enamores de alguien que esté en alguna parte del espectro de género…». Los dramas románticos que vemos en las pantallas por lo general son heterosexuales, a no ser que sea una película que intenta plantear un punto de vista claramente sociopolítico. Cuando se menciona a la clase trabajadora, a la familia negra o la crisis de los refugiados, o un conflicto internacional, se concibe por lo general como una crisis de personas heterosexuales, o un movimiento de personas heterosexuales. Las personas LGTB solo existen dentro de la burbuja de la problemática LGTB. No sufren crisis económicas, no juegan a videojuegos, no se preocupan por sus parientes mayores, ni luchan por los derechos de sus compañeras inmigrantes. La heterosexualidad es el falso genérico.

Pero entonces ¿qué es la *homonormatividad*? ¿La homonormatividad consiste en adaptarse a las personas que no son queer? ¿Es la demanda de acceso a ciertas actividades que son populares entre la clase media heterosexual? ¿Existe una opresión sistemática, financiada por el Estado, de las personas 4 de Kinsey por las personas 6 de Kinsey?[27] ¿Significa esto entonces que la presión de los gais en Irán puede ser calificada de *transnormativa* porque la homosexualidad se concibe como una transexualidad latente? Un ejemplo de homonormatividad que se debate habitualmente es el intento de los gais ricos, mayores y blancos del Greenwich Village de expulsar a las personas jóvenes trans y queer, pobres, negras y de clase obrera, que se reúnen cerca de sus viviendas, y que incluso llaman a quienes patrullan el barrio con el nombre de un producto de droguería contra los piojos. Pero me resulta difícil imaginar que estos gais de clase alta y los funcionarios municipales gais que les apoyan serían menos propensos a expulsar a esos jóvenes negros de sus propiedades si su aspecto exter-

27. Se refiere a la Escala de Alfred Kinsey, donde las personas 6 en la escala son exclusivamente homosexuales, y las 4 son predominantemente homosexuales, pero con prácticas heterosexuales frecuentes. *(N. del T.)*

no siguiera los patrones de las normas de género. No veo ninguna evidencia de que sea el caso de una élite gay controlando la identidad queer. En su lugar, lo que veo son propietarios de negocios expulsando a personas que no consumen. Veo a propietarios de terrenos preocupados por el valor de la propiedad. Veo la suposición racista de que los jóvenes negros son peligrosos. Parte de la sorpresa ante la conducta de estos gais y lesbianas con propiedades se basa en un presupuesto previo de armonía comunitaria. ¿Estamos seguros de que los gais y las lesbianas blancos con propiedades apoyarían a las personas jóvenes queer de color? Todes estamos en la misma comunidad ¿no es así? Desde una perspectiva marxista, habría quedado claro desde el principio que una alianza de propietarios preocupados sobre el balance final conspiraría contra los pobres, independientemente de su expresión de género. Para hacerlo comprensible por la lógica del nacionalismo queer, *las dinámicas de clase social son reescritas como un problema de afecto* que conduce a una tradición intra-comunitaria.

El contenido de la homonormatividad es una suma de presupuestos sobre cómo viven las personas gais y lesbianas según sus figuras más visibles (lo que por lo general significa las más ricas): organizaciones de incidencia política como Human Rights Campaign (HRC) y la National Gay and Lesbian Task Force, imágenes en televisión de personajes que son profesionales gais y lesbianas blancos. La crítica queer radical se ensaña a menudo con las mamás lesbianas jugadores de fútbol con sus bebés en el cochecito y con los hombres gais que son dueños de casas decoradas con mucho gusto. Pero aquí la desigualdad real no consiste en la presión de lo normativo sobre los espíritus libres. Son los negocios, como siempre. Las clases ricas y profesionales se están expresando y asumen que el resto del mundo aspira a ser como ellas. Estas expresiones son una mezcla de sus intereses: ser digno de recibir su herencia, el derecho a aspirar a una carrera de alto nivel, el deseo de ver sus propias reflexiones en la televisión. Del mismo modo que un efecto cultural del capital es que los heterosexuales *burgueses* predominen en los dramas del cine y la televisión (las personas heterosexuales pobres y de clases obreras son siempre cómicas o trágicas), también es un efecto del capital que las pantallas reflejen a los gais y a las lesbianas *burgueses*. Las ideas dominantes son generalmente las ideas de la clase dominante. Las personas que son dueñas de los medios de producción crean el mundo a su imagen y semejanza.

Plantear de nuevo la clase social como normatividad es inútil en varios sentidos. Lo más básico es que criticar la normatividad en sí misma es, francamente, extraño. La capacidad humana de compartir y repetir la conducta de los otros es la base de la cultura. La expectativa de que una nación subyugada adopte el lenguaje y las costumbres del colonizador no es una presión para ser normal; es una presión para olvidar su propia historia. Es un acto claro de dominación política y material para prevenir la insurgencia, no un intento de moldear a un grupo de personas con una norma abstracta. ¿Qué es una lucha contra la normatividad sino una lucha por la auto expresión del individuo de la Ilustración, o la creación de una subcultura aislada, elitista? Incluso las comunidades anti-homonormativas radicales de Occidente, que tienen sus propias reglas, están construidas por normas: votar por consenso, veganismo, compartir música, normas de vestimenta «subversiva». El rechazo de la normatividad tiene poco que ver con el rechazo del capitalismo, o incluso con terminar con la presión social generalizada; es una demanda de que se nos permita participar en una cultura que rechaza el estilo de vida de las clases profesionales o capitalistas (pero una subcultura que también admite individuos de las clases profesionales y capitalistas que quieren vivir de forma más creativa). Sin embargo, como se analizó en el capítulo 2, a veces la normatividad es tanto una forma de protestar contra la dominación capitalista o racista como una concesión a ella. Además, reemplazar la clase social con la normatividad no es una actividad que sea neutral desde el punto de vista de clase. Esto no solo coloca la resistencia simbólica y la auto expresión por encima de la solidaridad que sería necesaria para abolir el modo capitalista de producción; les da a las personas queer de clases altas una forma de presentarse como más radicales y más anticapitalistas que las clases trabajadoras: si la presión y la resistencia se miden según la normatividad, entonces el hijo del banquero que resiste a la homonormatividad es más anticapitalista de lo que nunca será una madre lesbiana de clase obrera que compra en los grandes almacenes. Esto hace que la persona queer urbana sea *políticamente* más anticapitalista que el gay «básico» de pueblo, solamente por su virtuoso estilo de vida.[28]

28. Este es el tema del artículo de Gavin Brown «Homonormativity: A Metropolitan Concept that Denigrates Ordinary Lives» (Brown, 2012).

La lucha contra la normatividad no es una oposición al neoliberalismo sino su imagen invertida: es el producto de un movimiento de una clase media (alta) y de una clase dominante de académicos y estudiantes de universidades de élite que están molestos por la presión para integrarse, y que están enfadados (con mucha razón están) por la violencia del imperialismo y por la violencia racista contra las personas queer negras y morenas en Occidente. Esto nos quiere decir que el sexismo oposicional y la transmisoginia no afecten a las personas queer que están en clases dominantes. Tampoco quiere decir que las personas queer de color y las personas queer de clase obrera sean necesariamente normativas. Solo quiere decir que cambiar el análisis económico por la categorización de las personas según sus afectos puede ser un juegos de manos efectivo que distrae la atención de los temas que afectan a las personas de clase trabajadora y pobres con diversidad sexual y de género. La normatividad expresa el problema la injusticia social y económica en un lenguaje académico donde se ha eliminado la clase social.

La brújula giratoria de la política queer estadounidense

El problema del matrimonio y de la familia

Para las personas queer académicas, la homonormatividad no es el problema político que define al movimiento. El término ayuda a dar sentido a la desorientación de la política queer moderna ante la palpable desgracia del período neoliberal. Mientras que el movimiento de derechos LGBT del siglo XX luchó contra el hecho de que el mundo moderno estuviera estructurado solo para aceptar a las parejas heterosexuales (heteronormatividad), el nuevo movimiento está preocupado por las presiones disciplinarias que las personas se imponen mutuamente dentro del movimiento mismo (homonormatividad y transnormatividad).[29] Entonces la pregunta es ¿qué demanda la política queer

29. Transnormatividad es un concepto mucho más claro que homonormatividad y aborda la clase social de formas que son claramente materialistas. La transnormatividad es la presión para parecer igual que una persona cis. Esto implica avergonzar cor-

hoy en día? ¿Una visibilidad militante y expresar que somos diferentes de los heterosexuales cisgénero? ¿Se trata de crear círculos concéntricos de espacios seguros para las personas queer marginadas interseccionalmente? ¿Se trata de luchar por amplias reformas de justicia social junto con las masas heteronormales? ¿O se trata de luchar por estas reformas, pero con una distancia escéptica de la sociedad mayoritaria? ¿Las personas queer individuales que están dentro de los movimientos son representativas de la política queer, o la presencia de la política queer necesita que haya un contingente queer identificable a nivel global? ¿O la política queer es simplemente una crítica interna de los fallos del movimiento de derechos LGTB, en otras palabras, son los propios derechos LGBT el antagonista de las personas queer políticas? Yo diría que la política queer es lo bastante amorfa como para ser cualquiera de esas cosas, o incluso ninguna de ellas. Tiene sentido que una política sexual basada en la idea de fluidez se resista a cumplir una tarea en concreto. La creatividad y la espontaneidad del movimiento son las causas por las que muchas personas se sienten atraídas por él. Sin embargo, el otro lado de la fluidez es una nebulosa conceptual: una falta de claridad y una falta de preci-

---

poralmente a las personas que no quieren o no pueden eliminar las características sexuales secundarias de sus cuerpos que les identifica socialmente con el sexo que les fue asignado al nacer. En términos materialistas, esto significa que se presiona a las personas para se hagan operaciones que no desean, o que probablemente no podrían permitirse. La presión para pasar como cisgénero es especialmente difícil para las personas trans no binarias y para las mujeres que no tuvieron la oportunidad de tomar bloqueadores hormonales antes de la pubertad. Sin un seguro de salud o una sanidad financiada por el Estado, los bloqueadores hormonales tienen un coste prohibitivo. Si no están cubiertos por el sistema de salud, los costes de las operaciones relacionadas con la transexualidad para las personas adultas puede ir desde un coste prohibitivo hasta algo totalmente imposible para una persona que no sea extraordinariamente rica. En otras épocas, la transnormatividad puede ser la presión social para adoptar comportamientos de género estereotipados, por ejemplo, sugerir que las mujeres trans no deberían ser marimachos, o que los hombres trans no deberían ser femeninos o delicados, y deberían rechazar formas de vestir típicas de las lesbianas butch. La homonormatividad, por el contrario, no es una presión para pasar como heterosexual; supone una presión para comportarse de formas que sean aceptables para un mítico consenso de lo que los profesionales blancos esperan que sea una persona gay o lesbiana. La homonormatividad se refiere a personas profesionales y propietarias de negocios que viven en enclaves suburbanos, especialmente aquellas que son monógamas, tienen criaturas y apoyan el imperialismo. En otros casos, a veces lo homonormativo se utiliza para describir a parejas queer donde una persona está en el lado masculino del espectro y la otra en el femenino: en otras palabras, personas que asumen la dinámica butch/femme.

sión. Y hay una distancia muy corta entre carecer de precisión y carecer por completo de *un objetivo*.[30]

La identidad política queer comenzó como un fenómeno occidental. Digámoslo claramente: lo queer, el deseo entre dos personas del mismo sexo, ser trans, dos espíritus, e intersexual no son fenómenos específicos de Occidente o que se originaran allí. La industrialización transformó las identidades queer y los cuerpos queer en objetos cosificados, politizados, pero la diversidad de sexo y de género es un hecho de la vida que precede al capitalismo. Sin embargo, la cosificación de la política queer en Occidente plantea una serie de preguntas sobre el género y el internacionalismo. ¿La política queer necesita hacerse global bajo el neoliberalismo y, si es así, cómo podría hacerse una política queer global sin distorsionar la diversidad de género y sexual con las lentes de Occidente y del Norte global? ¿Solo es posible como movimiento que atraviese las clases sociales, o es posible un internacionalismo queer de personas trabajadoras? Esta pregunta no es solo una cuestión retórica. Los conservadores occidentales ya han politizado globalmente la identidad *heterosexual* al fomentar activamente la violencia contra las minorías sexuales y de género en Europa del este y en África.[31] Esta radicalización de la derecha está contribuyendo al asesinato y al encarcelamiento de minorías sexuales y de género en estas regiones, y su continua expansión amenaza la capacidad de la clase trabajadora mundial para auto organizarse. La violencia anti-queer es un problema de clase social a escala mundial.

Además de la cuestión de cómo habría que situar la política queer dentro de la lucha internacional, su relación con el anticapitalismo tampoco ha quedado clara. Las complejas relaciones entre la política anticapitalista y la política queer a menudo se atribuyen al poder hegemónico de una política de clase media gay LGBT y su interés en el matrimonio y en el ejército —esto es, la homonormatividad—. Pero

30. La obra de Jo Freeman «The Tyranny of Structurelessness» es el ensayo ideal para comprender cómo el no tener una estructura en la activismo político reafirma las jerarquías que pretende cuestionar (Freeman, 1973).

31. El absurdo libro pseudo-académico de Scott Lively *The Pink Swastika* ha influido de forma directa en el movimiento mundial anti-LGTB. Lively está ahora procesado por crímenes contra la humanidad en Estados Unidos por su papel en la persecución de las personas LGTBI de Uganda (Lively y Abrams, 1995).

yo diría que la política queer en Occidente es confusa en su relación con el anticapitalismo, porque el propio término anticapitalismo es tan confuso que resulta difícil hacer deducciones sobre lo que constituye una actividad política productiva. En Estados Unidos el anticapitalismo se considera siempre como algo que se limita al anti-consumismo y, como mucho, al anti-imperialismo. Las relaciones de producción normalmente no se plantean en el debate. Esto refleja lo que Christoph Henning llamó «la primacía de la política», que sustituye la economía por la ética.

Por supuesto, las personas queer estadounidenses no han permanecido en silencio en lo referente a la pobreza. Pero los análisis son en gran medida sociológicos y de naturaleza descriptiva, promovidos por grandes organizaciones sin ánimo de lucro que recogen estadísticas para hacer que las personas queer que están fuera de la clase media sean más visibles. En otras palabras, hay una permanente campaña de concienciación sobre la injusticia económica, pero pocos análisis que expliquen cómo es generada por la producción capitalista. Las organizaciones más visibles que abordan directamente la pobreza queer y los derechos laborales en Estados Unidos ha sido la organización sindical Pride at Work (miembro de la American Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations o AFL-CIO) y la organización de base Queers for Economic Justice (QEJ) en la ciudad de Nueva York. Pride at Work es una alianza sindical moderada a favor de los derechos del matrimonio y de las leyes contra la discriminación y otras reformas sobre las que el mundo queer radical es escéptico, o a las que se opone abiertamente, mientras que QEJ es sobre todo una iniciativa local con un enfoque de la política basado en la acción directa. QEJ defendía a las personas jóvenes y adultas trans sin hogar en el sistema de alojamiento público de la ciudad de Nueva York y trabajaba con los sindicatos para defender los derechos laborales, luchando contra los intentos de gais y lesbianas con propiedades de expulsar a los jóvenes queer de color de sus barrios, y creó una campaña visible contra el pinkwashing de Israel. La organización mantenía, a diferencia de la mayoría de las organizaciones queer, que la clase social era un problema queer.

Los líderes de la izquierda queer radical han planteado durante mucho tiempo —con una amarga exasperación— que el movimiento del matrimonio igualitario estuvo desviando fondos de los miembros

más combativos de la comunidad queer para aumentar los derechos de propiedad y la riqueza de las parejas queer. Este argumento claramente repite el análisis de Engels sobre la familia y el cruce de clases sociales en *El origen de la familia, la propiedad privada y el* Estado: la monogamia se instauró para controlar los cuerpos de las mujeres, de modo que los hombres pudieran transferir los derechos de propiedad a su descendencia. Organizaciones como Against Equality —y casi todo el personal académico de la izquierda radical en Estados Unidos— plantearon que no había nada progresista en la demanda del matrimonio. El matrimonio era una herramienta patriarcal de los hombres con propiedades. Además, permitirá al Estado controlar y hacer un seguimiento de las relaciones. Quedaban lejos los días del amor libre y la revolución. En su lugar estaban los años neoliberales del orgullo empresarial y la política de la respetabilidad. Dean Spade, uno de los fundadores de QEJ, ha plateado que el movimiento del matrimonio igualitario reproduce la idea económica de la era Reagan de que los beneficios de los ricos se iría filtrando hasta los pobres. Spade plantea lo contrario, que eran necesarias plataforma que filtren hacia arriba: cuando los miembros más marginados de la comunidad queer progresaran, las personas queer de clase alta finalmente también serían recompensadas. Pero el movimiento contra el matrimonio fue un fracaso político en Estados Unidos, y a pesar del trabajo importante de la organización, QEJ cerró sus puertas en 2013, en parte debido a la falta de fondos de solidaridad.

QEJ luchó bajo el lema de que la clase social era un problema queer, lo que, por supuesto, es totalmente cierto. Pero el buen trabajo de la izquierda radical queer está afectado por tres problemas relativos a su comprensión de la clase social: 1) a pesar del lenguaje marxista, se basa en una definición sociológica de la clase social que no tiene en cuenta los efectos del capitalismo como *modo de producción* ni las presiones que este modo de producción ejerce en la reproducción social de la clase trabajadora. 2) como consecuencia de este primer problema, no analiza el aspecto fundamental de la lucha de clases —que es una *lucha* entre clases—, lo que quiere decir que la persona queer rica nunca será un aliado fiable de la persona queer pobre; y 3) por último, esta línea de pensamiento tiene el problema que Clara Zetkin vio en el análisis de Engels: el origen de la familia burguesa en efecto es la transferencia de la propiedad, *pero la familia de clase trabajado-*

ra no existe por la misma razón.[32] En otras palabras, cuando se apruebe el matrimonio igualitario, las personas queer de clase trabajadora probablemente opten por casarse por la misma razón que lo hacen las personas heterosexuales de clase trabajadora.

El concepto de nacionalismo queer también se basa en la lógica de la política radical queer. Asume que las personas LGTBTQQIAA son una comunidad genuina basada en una experiencia común de marginación debida a la orientación sexual y a la identidad de género: la Nación Queer trasciende la clase social. Que una persona queer rica financie programas de justicia social para las personas queer pobres sugiere que el pensamiento queer es inmune a la ideología del libre mercado. De esta manera, el nacionalismo queer reproduce las ideas del pluralismo liberal, ignora las bases económicas de la hegemonía y en su lugar imagina un mercado de ideas, una esfera agresiva donde los intereses compiten por la atención. La solidaridad se basa en la compasión, y aunque el rico puede tener compasión por el enfermo y el que sufre, por el que es discriminado o sufre abuso, esto no se amplía hasta algo tan abstracto como la *justicia* económica. ¿Debería sorprendernos que las personas queer ricas no hayan financiado fundaciones de justicia social para las personas queer pobres, y que en su lugar hayan usado su dinero para defender egoístamente sus propios intereses de propiedad? Elimina la palabra queer y encontrarás la situación de siempre. El argumento de que el matrimonio igualitario ha dañado a las personas queer pobres al desviar los fondos tan necesarios de la comunidad a los ricos asume que estos fondos son fondos comunitarios, en vez de ser dinero que las personas ricas se han apropiado del trabajo de las personas pobres.[33] El argumento de Spade de que las reformas se filtrarían hacia arriba no tiene en cuenta el antagonismo de clase. Yo no diría que los beneficios políticos de las luchas

32. La academia queer radical puede ser consciente de estos temas en un plano teórico. Pero cuando se trata de la organización práctica, la visión política y económica de la clase social se abandona en favor de una visión sociológica. Para una excelente exposición de las perspectivas de la izquierda queer radical en la segunda década del milenio, véase DeFilippis *et al*. (2011-2012).

33. Wendy Brown plantea que el problema de basar la identidad en el victimismo y después buscar al Estado como un protector es lo que te pone en una posición donde no se comparte el poder, sino de que estás gobernado por un otro muy protector. Yo diría que apelar al espíritu caritativo de gais y lesbianas ricas sigue la misma dinámica destructiva (Brown, 1995).

laborales *se filtran hacia arriba*, hacia los ricos. Los problemas de las personas queer pobres es que ya se ha filtrado demasiado hacia arriba.[34] Entonces, si las personas queer ricas no son los aliados de las personas queer pobres y de clase trabajadora, ni de las personas trans, ¿quiénes son? Mi respuesta es: las personas de clase trabajadora pobres, no queer y no trans. La contradicción aquí es que las personas trans y queer habitualmente sufren violencia y discriminación dentro de su propia clase social. Pero luchar por la hegemonía queer y protrans dentro de la clase trabajadora —de hecho, demandar abiertamente aceptación dentro de la clase trabajadora— sigue siendo una táctica mucho mejor. Aunque QRJ cerró sus puertas, FIERCE, la organización militante de jóvenes queer de color de Nueva York está creciendo, defendiendo a los jóvenes sin hogar trans y queer y organizando una vigilancia a la policía para detener la brutalidad policial durante los eventos del orgullo. La integración radical con las personas no queer es algo que existe, del mismo modo que existen actos reaccionarios de resistencia.

El argumento de que las organizaciones por el matrimonio igualitario dañan a las personas queer pobres porque impiden que las personas ricas financia otras iniciativas es débil. Es perfectamente posible que no hubieran donado nada en absoluto. Otro argumento común es que el matrimonio a priori es asimilacionista y reaccionario, y que aquellos que apoyan la familia lo único que están haciendo es apoyar el capitalismo. Es verdad que el modelo económico de producción determina las vidas sexuales de las personas y su conducta marcada por el género. Pero lo contrario —que las vidas sexuales de las personas y la conducta marcada por el género determinen el modelo económico de producción— es menos evidente. De hecho, como se mencionó en el capítulo 2, ha habido muchos desafíos a la familia nuclear a lo largo de la historia del capitalismo: la esclavitud negra en el sur de Estados Unidos, los campos de trabajo de migrantes segregados por sexo en todo el mundo, los dormitorios de las fábricas, y el complejo

34. Vale, aquí estoy manipulando al usar la materialidad de la metáfora original de «elevar» para plantear una idea retórica. Spade, por supuesto, no está sugiriendo que los pobres deberían elevar sus escasos ingresos hacia los ricos. Es verdad que, si las condiciones sociales mejoran para las personas pobres marginadas, sin duda mejorarán para las personas ricas marginadas. Pero, para empezar, la razones por las que las personas están marginadas son las mismas razones por las que las personas son ricas.

industrial penitenciario, por nombrar unos pocos. Al capitalismo le ha ido muy bien utilizando estos métodos anti-familia de reproducción social. Aquí se está utilizando una especie de pensamiento voluntarista, la esperanza de que la sexualidad por sí misma puede ser una fuerza material capaz de desafiar al capitalismo. Este es el subtexto latente de todos los argumentos radicales queer, donde lo radical queer es un concepto paralelo al feminismo radical (por ejemplo, el heteropatriarcado es el origen de todas las injusticias). Pero nunca hay una explicación específica de cómo la sexualidad queer subvierte la hegemonía capitalista. Yo planteo que quizá no lo hace. Ser dueño de su propia sexualidad puede ser un aspecto importante del empoderamiento personal, pero una fiesta de sexo queer tiene tan pocas probabilidades de alterar la producción capitalista como una reunión de abuelas heteronormativas haciendo ganchillo.

Tal y como muestra el trabajo de Lisa Vogel, las familias de clase trabajadora no existen para transferir propiedades a su descendencia (véase capítulo 2); existen para aportar recursos para sobrevivir en el momento presente. El movimiento por el matrimonio igualitario de Estados Unidos no planteaba que un Estado con mano dura forzara a la población con poco dinero a que se emparejara y tuviera criaturas para crear familias heteronormativas y asimilacionistas. Demandaba que el Estado *reconociera* los lazos que ya existían entre ciertas personas. El matrimonio igualitario no solo demandaba una libertad positiva para participar en el Estado y en la vida familiar; al mismo tiempo estaba pidiendo liberarse *de* la interferencia del Estado. No se puede elegir entre estar dentro o fuera del Estado capitalista (puede que no quieras mirar al abismo, pero el abismo te está mirando). Las personas queer radicales puede que se hayan opuesto al matrimonio igualitario porque consideraban que la justicia económicas es una causa más importante para las personas queer pobres y las personas queer de color. Sin embargo, cuando se les preguntó a las personas de color LGBT en Estados Unidos, declararon el matrimonio igualitario entre sus objetivos principales, *junto con* la lucha contra la injusticia económica. Quizá esto es porque el 46,7 por 100 y el 41,5 por 100 de las parejas queer negras y latinas que se identificaban como mujeres, respectivamente, están criando niños y niñas, y el reconocimiento del matrimonio es una herramienta imperfecta para ayudar a los padres y a las madres a proteger a sus criaturas en las actuales circunstancias.

Es más probable que las criaturas de color sean criadas por madres o padres LGTB que las criaturas blancas.[35] Es cierto que muchas poblaciones no pueden utilizar el matrimonio igualitario: a algunas familias que viven de la asistencia pública no les iría tan bien si dependieran de los ingresos de su pareja, y tampoco sería una ventaja para una pareja si un miembro de ella tuviera una gran deuda de préstamos de estudio; y, por supuesto, las relaciones poli-amorosas no han ganado nada con esto. Pero las reformas bajo el capitalismo, por naturaleza, son parciales. La tensión entre las limitaciones inherentes a la reforma y las posibilidades de cambio revolucionario solo pueden ser examinadas en este contexto. Teniendo en cuenta estas estadísticas, quizá las comunidades de color, especialmente la comunidad negra, era hostil al movimiento del matrimonio igualitario no porque el matrimonio sea una constructo heteronormativo burgués, sino porque las organizaciones mayoritarias LGBT, que estaban dirigidas por blancos, acusaban injustamente a la comunidad negra de la aprobación de la legislación anti-LGTB en California y, en esa línea, ignoraban todas las demás preocupaciones de las personas de color trans y queer pobres y trabajadoras.

Hay otra curiosa contradicción en el debate del matrimonio igualitario: la mayoría de los oponentes de izquierda al matrimonio igualitario son personas queer de ciudades cosmopolitas, donde nadie, salvo los muy ricos, tienen propiedades. Para aquellas personas que viven fuera de las Mecas queer —y gran parte de las personas queer estadounidenses con criaturas vive en el Sur (Krivickas y Lofquist, 2011)— «propiedad» puede significar una pequeña furgoneta o un viejo coche con la luz trasera rota. La razón por la cual las personas queer de los pueblos apoyan más el matrimonio igualitario no es quizá porque les encanten las normas heteropatriarcales, sino porque simplemente tie-

35. Solo el 32 por 100 de las parejas de hombres blancos tienen criaturas, en contraste con las parejas de hombres negros y latinos, el 52 por 100 y el 66 por 100 de los cuales respectivamente tienen criaturas. Mientras que el 23,1 por 100 de las parejas de mujeres blancas tienen criaturas, el 36 por 100 y el 50 por 100 de las parejas de mujeres negras y latinas respectivamente tienen criaturas. El porcentaje de personas transgénero estadounidenses que tienen criaturas es el siguiente: 45 por 100 de las personas trans nativas estadounidenses, el 40 por 100 de las personas trans latinas y blancas, y el 36 por 100 de las personas trans negras. La dinámica está clara: no solo hay gais y lesbianas de clase media empujando carritos (Movement Advanced Project *et al*., 2011).

nen necesidades diferentes de las de los gais y lesbianas urbanos, debido a la pobreza rural.[36]

El problema del imperialismo queer

La otra reforma que afectó la conciencia de la izquierda queer fue derogar la política del Ejército de «No Preguntes, No Hables» (NPNH), según la cual desvelar tu propia la homosexualidad estaba criminalizado. Cuestionar la derogación del NPNH suponía una contradicción para la izquierda queer. ¿Cómo apoyar los derechos queer cuando la demanda que se plantea es el acceso al ejército de una nación imperialista? La respuesta para la mayor parte de la izquierda era bastante simple: no apoyes esa demanda.

Puar lleva razón al señalar que los gais y las lesbianas se han convertido en armas del arsenal cultural contra la inmigración de personas musulmanas a Occidente, del mismo modo que el feminismo como «sororidad universal» ha sido utilizado cínicamente como una tapadera progresista para las guerras contra Afganistán e Irak. Ahora que esto ya ha pasado, podemos decir con seguridad que derogar el NPNH fue una concesión política para transformar a gais y lesbianas en armas, literalmente, del ejército de Estados Unidos. Pero que el Estado haga concesiones a las poblaciones minoritarias a cambio de que hagan el trabajo sucio que mantiene el sistema flote no es nada nuevo. Les *hijra* de la India y Pakistán —una comunidad con un tercer género presente culturalmente desde el imperio Mughal— recientemente ha nlogrado ese tipo de beneficios «de servidumbre». Pakistán ha tomado medidas para integrar a les *hijra* en la sociedad por medio de la emisión de documentos nacionales de identidad y la formalización del reconocimiento del tercer género. Pero lo que ha llevado a este cambio no era un repentino amor a la diversidad sexual y de género por parte del Estado paquistaní. Fue una concesión hecha para que el Estado pudiera contratarles como recaudadores de impuestos para aumentar los ingresos. La medida no se tomó para paliar la discriminación hacia les *hijra*, sino para usar la discriminación que ya

36. Cerca de una cuarta parte de las criaturas de muchos Estados del sur de Estados Unidos viven en la pobreza.

existía con el fin de beneficiar al Estado. Les *hijra* eran contratades para humillar a los dueños de los negocios por medio de su mera presencia. El Batallón de la Muerte de las Mujeres Rusas tuvo una función similar para el Gobierno provisional. La voluntad de luchar de las mujeres se utilizó para humillar a los hombres, para hacer que se alistaran. Las tropas afroamericanas en Estados Unidos fueron desegregadas en 1948, seis años antes de la desegregación en el sistema educativo. A diferencia de la situación de les *hijra*, los logros de los gais y las lesbianas gracias a la derogación del NPNH sí aumentó cuantitativamente la integración social. Sin embargo, el final del No Preguntes, No Hables en Estados Unidos no fue una señal incondicional de personas queer colaboracionistas que eran aceptadas por el Estado, sino más bien una concesión política utilizada con la esperanza de aumentar el alistamiento, como una especie de reclutamiento por la puerta de atrás.

Visto desde las grandes alturas morales de la academia y desde la comodidad de la clase media, la posición progresista sobre la derogación del NPNH es clara. Apoyar su derogación es apoyar el pinkwashing de la máquina militar estadounidense; una prueba más de que la conciencia política queer se ha debilitado es el hecho de que las personas queer han pasado de una tendencia a la liberación a una tendencia hacia apoyar la violencia del Estado y la asimilación en las normas patriarcales. Una situación en realidad bastante deprimente. Pero visto de cerca, la situación es mucho más compleja. En primer lugar, el alistamiento de personas queer en el Ejército estadounidense no es nada nuevo; el servicio militar siempre ha sido una forma de huir de una vida violenta en el hogar. La historia gay de San Francisco en gran medida ha sido formada por el hecho de que los soldados volvían a Estados Unidos por medio de esa ciudad, cuando estaban estacionados en el Pacífico. También hay que señalar el hecho de que el Ejército funciona por medio de un reclutamiento basado en la pobreza; no recluta simplemente a los sectores patrióticos de las clases medias; sobre todo selecciona población excedente. El ejército de reserva de los desempleados en Estados Unidos es *literalmente un ejército*.

Nos puede sorprender que el NPNH generara polémica entre las tropas heterosexuales que se estaban organizando contra la guerra. La lucha por la derogación del NPNH era una forma de apoyar al Ejército, forzando la voluntad de las personas por medio de una rígida buro-

cracia. Pero esto fue también un logro importante, invisible, dentro de las reformas, que fue muy poco reconocido. El NPNH se había utilizado como una forma de chantaje para silenciar la violencia sexual contra las mujeres —una práctica que se llamaba *acoso a las lesbianas*—. Con independencia de la orientación sexual, la ley era utilizada para impedir que las mujeres denunciaran agresiones sexuales, y a veces incluso se empleó para forzar a las mujeres alistadas a una servidumbre sexual. Esa política también era percibida por los soldados como una forma de robarles su salario. Cuando se sabía claramente que un soldado era queer, esta información de pronto se convertía en relevante cuando se expulsaba al soldado. Una expulsión deshonrosa por ser queer no es simplemente una mancha en la reputación de una persona. La expulsión con deshonor del Ejército equivale a una condena por un delito: no tienes derecho a beneficios de desempleo, pierdes todos los beneficios militares adquiridos, incluso la ayuda del ejército para continuar los estudios universitarios, pierdes el derecho a votar, los bancos tienen derecho a discriminarte durante toda tu vida, y sufres discriminación en el acceso a la vivienda. En otras palabras, el NPNH suponía para las personas queer una vía directa para ir a la cárcel o para ser una persona sin hogar. Y, una vez más, esta vulnerabilidad afectó desproporcionadamente más a las mujeres de color, que tenían mayores tasas de expulsiones por la ley NPNH que las mujeres blancas (Stalsburg, 2010).

Pero podemos también adoptar una posición utilitarista, en el sentido de que el sufrimiento de las poblaciones oprimidas dentro del ejército de Estados Unidos no puede compararse con la devastación masiva que se ha aplicado contra Irak y Afganistán: la muerte de millones de personas —incluyendo muchas que son del espectro queer— no se puede comparar con el sufrimiento de algunos reclutas estadounidenses, mujeres y hombres que voluntariamente se alistaron en las Fuerzas Armadas y participaron en campañas de ataques desproporcionados y por sorpresa. Esto es verdad. Si el sufrimiento fuera cuantificable, como el cálculo de la felicidad de Jeremy Bentham, la mayor parte del dolor caería del lado de Irak y Afganistán, y la causa de este dolor estaría gran parte localizada en las Fuerzas Armadas de Estados Unidos. Sin embargo, yo diría que este tipo de comparaciones no son cuestiones políticas en absoluto, pero pueden ser comprendidas más adecuadamente como cuestiones morales: ¿a quién debemos conside-

rar una víctima moralmente, y quién ha causado su propio sufrimiento, o hay personas cuyas acciones son tan reprobables moralmente que su sufrimiento no debe tenerse en cuenta?

Aquí también hay otro nivel de análisis. ¿Qué consideramos participación? Por supuesto, muchas personas en el Ejército son personal de apoyo. ¿Una mujer cuyo trabajo es reponer las máquinas expendedoras de un buque de guerra, lejos de la batalla, tiene una mayor responsabilidad moral en el imperialismo estadounidense que una profesora, por ejemplo, yo misma, que forma a veteranos que utilizan su beca del Ejército entre sus desplazamientos? Dado que muchos departamentos de Humanidades en Estados Unidos han sido acusados de ser una «tapadera progresista» para la investigación militar realizada en departamentos de física, ¿el profesorado de teoría queer que estaba en contra de la derogación de la NPNH también es culpable en algún sentido de un pinkwashing académico? Por una parte, el lema de la Nueva Izquierda «nadie es inocente» es cierto. Por otra parte, cuando nadie es inocente, nadie puede realmente ser considerado responsable. Una vez más, estas cuestiones son éticas, no políticas. Atañen a la conducta ética del individuo, a su culpabilidad, a su inocencia. Entonces ¿qué sería una cuestión *política*? Yo diría que la principal cuestión política es: ¿qué tipo de fuerza es necesaria para detener la expansión imperialista? En línea con esto, ¿quiénes son aliados y quiénes se oponen al desarrollo de estas fuerzas políticas? ¿Qué tipo de limitaciones materiales ponen a prueba el desarrollo de estas fuerzas? ¿Cuál es el equilibrio de fuerzas? En el caso del NPNH, ¿el NPNH debilita o ayuda al movimiento antibélico? ¿De qué forma sirve el escepticismo de la izquierda queer, o incluso la abierta hostilidad a iniciativas como la derogación del NPNA, para las cuestiones políticas planteadas por el activismo anti-imperialista?

La cuestión de si la lucha por la derogación del NPNH debilitaba o ayudaba al movimiento antibélico no es una cuestión abstracta: implica una evaluación de condiciones concretas. La primera condición que habría que evaluar sería el estado del movimiento antibelicista en los Estados Unidos. Esencialmente, en la época de la derogación del NPNH, no había ningún movimiento de ese tipo. La elección de Barack Obama había apaciguado el malestar. Lo que había sido tan intolerable moralmente para los progresistas bajo George W. Bush pasó desapercibido con Obama. Solo los movimientos marxistas, los anar-

quistas y los liberales (de derechas) —que son fuerzas muy débiles— continuaron protestando. De manera que no se puede decir que la reforma del NPNH «absorbiera la vida del movimiento», o que tuviera algún impacto negativo en el activismo antibélico. La elección de Obama quedó por encima de todo. Como mucho, el activismo del NPNH sirvió como un pequeño recordatorio de que Estados Unidos estaba en guerra. Es verdad que los grupos por la abolición del NPNH callaban ante la violencia promovida por el Estado. Pero el oportunismo es una herramienta básica de las políticas reformistas: los grupos de derecho al aborto han permanecido en silencio ante las críticas a la maternidad negra y ante los asesinatos por la policía de jóvenes negros; las organizaciones de derechos de los inmigrantes han obviado los problemas de las personas inmigrantes trans. Más aún, aunque la izquierda queer fue incapaz de construir un movimiento positivo por el derecho a la sanidad universal para criticar la limitación de los beneficios conyugales, las personas queer radicales sí montaron una campaña antibélica por sí mismas. De hecho, la crítica moral contra los soldados, si logró algo, fue *dañar* la capacidad del movimiento antibélico para apoyar los esfuerzos de los que se oponían a la guerra.[37]

37. Un buen ejemplo: de 2009 a 2014, Under the Hood Café, a unas pocas manzanas de la entrada de la base militar Ford Hood en Killeen, Texas, era uno de los dos cafés anti-bélicos en los Estados Unidos. Algunas personas queer se implicaron en el movimiento de los cafés —no como emisarios de la comunidad LGBT, sino porque estaban implicadas en organizaciones socialistas o en organizaciones que promovían el pacifismo religioso—. Uno de los momentos más decisivos de disidencia interna dentro del Ejército ocurrió cuando Victor Agosto, un especialista militar de 24 años, decidió protestar contra la guerra cuando partía de la base, rechazando el despliegue de las tropas a Afganistán, no como objetor de conciencia opuesto a la guerra en general, sino como militante político opuesto al imperialismo. Mientras que otros habían rechazado el despliegue a Irak sobre la base de la justicia política, como Camilo Mejía, nadie había montado todavía una campaña contra el despliegue en Afganistán, que era una campaña bélica que tenía todavía un gran apoyo de la sociedad. La lógica de Agosto era que, si se convertía en desertor, su protesta no sería visible para otros soldados, pero si rechazaba el despliegue ante su pelotón, podría animar el espíritu antibélico. Implicarse en el apoyo queer radical a la resistencia contra la guerra en la ciudad liberal de Austin, Texas, resultó ser un esfuerzo totalmente inútil. Pocas personas comprendieron la lógica que había detrás de que un movimiento queer potencial apoyara a un heterosexual que eligió alistarse y que cambió de opinión por sus ideas políticas, especialmente cuando eran escépticos incluso sobre el valor de apoyar a los de «su propia condición» en el Ejército. Una vez más, la retórica antibélica de la política queer radical era solo eso. Como persona que estuvo implicada en la campaña de Agosto, solo estoy citando

Yo apostaría que la oposición queer radical a la guerra estaba basada en fundamentos culturales alimentados por una ética separatista. Este separatismo fue potenciado por concepciones específicas de lo que significaba ser político, por lo que significaba resistir. En una sociedad donde las campañas de sensibilización son el límite de la participación política, la indignación y el enfado justificados se convierte en la medida de la implicación. Las prácticas antibélicas queer no se han mezclado con las heterosexuales para crear una conciencia política, sino para resistir moralmente al poder disciplinario del Estado en abstracto por medio del afecto, la transgresión sexual y el desafío de las normas culturales. Esta respuesta también refleja la psicología política estadounidense, rígida, identitaria y bipartidista: para empezar, nadie de *nuestro bando* se alistaría en el Ejército. Hay enormes implicaciones de clase social en esta posición. El ejército de Estados Unidos es el empleador más grande del país, y aunque algunos reclutas creen realmente en la causa, muchos son personas de clase obrera y pobres, incluyendo un gran número de soldados negros y latinos que quieren viajar, necesitan un trabajo y esperan poder acceder a la universidad con las becas del Ejército. Para dar alguna prueba de esta tesis con ejemplos, la respuesta a la oposición a la guerra en Fort Hood reflejó la débil atracción ideológica del servicio militar. Cuando Victor Agosto[38] se manifestó delante de su escuadrón, el resto de los soldados o bien fueron indiferentes, o bien le apoyaron en silencio, pero no sufrió ninguna hostilidad. Poco después de su protesta, un sargento de su escuadrón se hizo objetor de conciencia. Cuando Agosto fue a prisión por su negativa, su protesta fue popular y respetada entre los otros compañeros. Este cinismo hacia la guerra no era algo aislado en las tropas de Texas. Cuando el periodista Anand Gopal entró con las tropas estadounidenses en Afganistán, hizo una encuesta secreta sobre la percepción de la validez de la guerra entre dos docenas de soldados: ni una sola persona apoyaba la guerra.[39]

Volviendo a las cuestiones políticas planteadas anteriormente: ¿cómo podemos calcular la actividad política de la izquierda queer

---

aquí mi «experiencia vital». (Y, como nota al margen, el desafío público y militante de Agosto a los oficiales al mando ni siquiera produjo una expulsión con deshonor.)

38. Véase nota 30.

39. Esta estadística es de una conferencia que dio Gopal en la Socialism Conference de 2009 en Chicago.

estadounidense? La principal táctica de la política queer radical parece ser oponerse a la normatividad por medio de un distanciamiento de la vida estadounidense para reinventar culturalmente la nación con unas bases más éticas, planteando retos por medio del arte y el afecto. Los aliados son aquellos que participan en el desarrollo de esta contracultura; la oposición política sería, más allá de las respuesta obvia de los nacionalistas heteros y tradicionalistas, las personas queer que buscan la integración. Es por medio de una evaluación del equilibrio de fuerzas como se muestran más claramente esa grietas en la lógica de la política cultural. La comunidad radical queer no solo es pequeña en comparación con el inmenso poder del complejo militar industrial carcelario de Estados Unidos; como contracultura, debe siempre permanecer como algo pequeño y atrincherado por definición. Una vez que la contracultura se vuelve mayoritaria, es la nueva normatividad.

En lo referente a la cuestión de si la actividad queer a favor de la lucha para derogar el NPNH (o su abstención en esa lucha) ayudó o debilitó la política de guerra, yo diría que la respuesta es que no hizo ni lo uno ni lo otro. La protección que se dio a los soldados gais y lesbianas (porque la prohibición a las personas trans permanece) ni dañó ni ayudó a la guerra. En términos de homonacionalismo, es verdad que los gais y las lesbianas se han integrado más en la sociedad estadounidense, lo que es probélico y nacionalista, pero la opuesto a la ciudadanía no es convertirse en un activista que va por libre a favor de la comunidad global. Lo opuesto a la ciudadanía es la represión social de un Estado capitalista particular dentro de cuyas fronteras estás atrapado.

En esta misma línea, volvamos al debate del matrimonio igualitario en los círculos radicales queer. Es verdad que la retórica del matrimonio *igualitario* es problemática porque lo igualitario está condicionado por la clase social y la raza. No puede haber matrimonio igualitario en una sociedad desigual. Este es el eje del argumento más elaborado de los movimientos radicales queer organizados (incluyendo Against Equality, Beyond Equality y QEJ); sin embargo, el emblema de este movimiento, un símbolo de *más grande que*, refleja el subtexto que hay debajo de la lucha contra las reformas —que hay algo en lo queer que es inherentemente transgresor, y que si agitamos este espíritu transgresor y lo sacamos de su sueño de mercancía cultural, entonces el núcleo potencial radical saldrá de su concha neoliberal—.

Pero hasta ahora esto no ha ocurrido. La Nación Queer todavía no ha alcanzado la conciencia radical. No ha sido capaz de alcanzar su energético punto álgido de los disturbios de la cafetería Compton's y de la revuelta de Stonewall. En su lugar, se ha vuelto conservadora y conformista. En otras palabras, la liberación queer estadounidense es el reflejo de un panorama sociopolítico más amplio que está atrapado entre la guerra imperialista, la guerra contra el terrorismo, la guerra contra las drogas, el declive del movimiento obrero, el fin de una red social de seguridad, la inmovilidad de las clases trabajadoras dentro del capital global, y el aumento de los movimientos ultranacionalistas, junto con el auge de la islamofobia en Europa y la crisis mundial de la inmigración, que surge de la destrucción de la sociedad civil en Siria y en Irak. Sin un movimiento más amplio, la liberación queer es el sueño de las décadas pasadas vividas en el presente por medio de una serie de débiles intentos de criticar las reformas y el aislamiento cultural; es el sueño de nuestros sueños pasados, nuestra nostalgia política. Como el sufrimiento religioso, es «uno y al mismo tiempo, la expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real» (Marx, 1982, p. 127). Y la cultura y la comunidad queer son nuestros espacios seguros —«el corazón de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación carente de espíritu»—. Recordamos días de antiguas protestas mientras el neoliberalismo pesa «como una pesadilla en los cerebros de los vivos» (Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en Marx y Engels, 1979, p. 103).

La cohesión del nacionalismo queer depende de la minimización del conflicto de clases y de la minimización de la necesidad de solidaridades externas. Pero estas solidaridades externas son necesarias para lograr tanto la reforma como la revolución; sin integración en el mundo más allá de los «espacios seguros» no hay ninguna esperanza de terminar con el neoliberalismo. Una subcultura no puede terminar con una injusticia global. El todes no puede ser ignorado.

El mundo es un lugar muy queer

Desde que el auge de la teoría queer coincide con un declive de los debates en Occidente en torno a la economía marxista, hay una esca-

sez de estudios sobre cómo la producción capitalista determina las vidas de las personas con diversidad sexual y de género; tampoco hay muchos estudios sobre cuándo y dónde el capitalismo necesita de la heteronormatividad para funcionar, ni sobre cuándo y dónde altera intencionalmente las expectativas de género heteronormativo para servir a sus objetivos Un proyecto histórico así nunca podría ser una historia económica universal sobre un pueblo universal; sería siempre particular: la política económica regional, las costumbres, las tradiciones, las luchas de colonización y de descolonización, las guerras, los recursos naturales y el nivel y el carácter de la lucha de clases… todos ellos son factores que influyen en la forma en que el capitalismo afecta la diversidad sexual y de género. Solo entonces podremos comenzar a entender los complejos efectos de los dispositivos de producción modernos sobre la producción del género social. Dos ejemplos de este tipo de cuidadosa atención materialista hacia la política queer son las obras de John D'Emilio (D'Emilio, 1998) que traza la historia materialista del desarrollo de la política LGTB en los Estados Unidos de mediados del siglo XX, y de Kevin Floyd (Floyd, 2009), que inaugura el análisis marxista queer sobre cómo el capitalismo fordista cosificó el deseo de los hombres en identidades homosexuales y heterosexuales en el mismo período. Es claramente posible introducir el análisis económico marxista en el análisis histórico de la diversidad sexual y de género moderna.

Como se ha explicado anteriormente, lo queer (y lo trans) como identidad política surge originalmente en contextos urbanos dentro de un entorno industrial. La rebelión de Stonewall en Greenwich Village se inspiró en las mujeres trans que se enfrentaron al acoso policial en Cooper's Donuts en Los Ángeles en 1959, en una sentada de jóvenes trans negres en 1965 en Dewey's Lunch Counter en Filadelfia, y en los disturbios de la cafetería Compton's en 1966 (Stryker, 2008a). El desarrollo de una subjetividad política queer en Estados Unidos fue influido por las lecciones aprendidas de las luchas por los derechos civiles de las personas negras. Es esta secuencia política *específica* lo que determinó las políticas queer estadounidenses. Por supuesto, las políticas queer y trans de otras partes del mundo no se han desarrollado y no se desarrollarán exactamente de la misma manera. Pero como vimos en el caso del apoyo recíproco entre la revolución política de la Plaza Tahir y el movimiento Occupy, la solidaridad internacional for-

talece los movimientos. También sabemos que la diversidad de género y sexual precede al capitalismo en todo el mundo.

La historia y el sentido de la diversidad sexual en muchas partes del mundo estuvo condicionada por la expansión del cristianismo y del islam, las divisiones de clase y las estructuras de parentesco de las sociedades pre-capitalistas, y por el desarrollo combinado y desigual en el crecimiento del mercado mundial. Les *hijra* del sur de Asia, les *kathoeys* de Tailandia, les *kinaidi* y las *tríbadas* en la antigua Grecia, les *hassas* de Marruecos y les *khanith* en Omán (Murray y Roscoe, 1998; véanse también referencias en Drucker, 2015) no pueden ser reducidas a identidades lesbianas y gais occidentales modernas, ni tampoco a las identidades queer o trans. Las actitudes hacia las relaciones entre personas del mismo sexo y hacia las identidades transgénero cambian a lo largo de la historia; las normas también con cambian dentro del modo de producción. El libro de Peter Drucker *Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism* aporta una base materialista para el desarrollo de un marxismo queer. Drucker explica los cambios en la percepción de la diversidad sexual durante varias fases del desarrollo pre-capitalista y capitalista, desde la antigüedad hasta el neoliberalismo. Su enfoque para entender las relaciones entre el internacionalismo queer y la historia materialista queer marca un nuevo hito en el análisis marxista queer. La existencia queer y trans tiende a ser analizada en torno a dos ejes: el primero es un universalismo ahistórico que sugiere que las personas queer y trans son un grupo único con una base biológica que se mueve a lo largo de la historia; el segundo es el punto de vista postestructuralista, según el cual cada fenómeno es inconmensurable respecto a cualquier otro. El enfoque marxista de Drucker nos permite ver amplias relaciones históricas independientes de teoría biológicas estables y nos permiten comparar similitudes sin reducir los fenómenos a las cualidades históricas que se están comparando. Situar análisis materialistas más amplios como el de Drucker junto con análisis más específicos ubicados geográficamente (el de Kevin Floyd, por ejemplo) nos permite comprender nuestro presente histórico y nuestra base política, y una sólida fundamentación teórica puede ayudarnos a dar sentido a la confusa política queer contemporánea.

Pero un enfoque amplio que tenga en mente la solidaridad internacional no encaja fácilmente con una parte de la izquierda. La razón

de esto, en parte, es que la teoría queer ha asumido una serie de críticas del postcolonialismo. Para construir un anticapitalismo queer transnacional es necesario revisar la crítica marxista del postcolonialismo.

La crítica marxista queer del postcolonialismo

De todas las líneas del modelo vectorial, la opresión de las naciones es —aparte de la clase social— el enfoque menos coherente. Esto es porque el colonialismo y el imperialismo no solo atraviesan el cuerpo individual, interfieren en un cuerpo colectivo; no son reflexiones sobre un poder abstracto, sino fuerzas que se ponen en marcha por la dinámica del desarrollo capitalista. El problema del colonialismo y del imperialismo —y ahora del capitalismo transnacional— requiere prestar atención a los flujos de capital y a las relaciones entre empresas, Estados y personas. Eso plantea preguntas sobre los límites entre la globalización y la comunidad, entre el todes y el nosotres/elles. Del mismo modo que los métodos marxistas fueron reemplazados por el postestructuralismo en la teoría del género, la teoría postcolonial reemplazó los enfoques marxistas del colonialismo, del imperialismo y de las relaciones internacionales en el mundo académico occidental.

En primer lugar. ¿qué es la teoría postcolonial? El postcolonialismo es un una forma de teoría social y literaria de finales del siglo XX (al igual que la teoría queer) con fuertes influencias postestructuralistas. Su objeto es la literatura y la historia de las naciones del «Tercer Mundo» y el pensamiento que surge de territorios donde los colonizados luchan contra sus colonizadores. El objetivo original de este ámbito fue cuestionar el canon occidental, incluyendo las voces de aquellos que sufren bajo la colonización europea, los subalternos, personas que pueden haber estado fuera de la *identidad* de clase trabajadora pero que ahora sí sufren bajo la hegemonía occidental. Esto incluiría las personas desempleadas que viven en los suburbios y las poblaciones excedentes colonizadas y postcoloniales, así como poblaciones de clases medias en la diáspora, especialmente personal académico de clase media y artistas que cuestiona la hegemonía cultural europea y

su amnesia sobre sus proyectos coloniales, incluyendo su rechazo a admitir las obras culturales de los pueblos colonizados en el canon occidental. Uno de los proyectos postcoloniales más prominentes fue terminar con lo que Edward Said llamó el *orientalismo*: es decir, cómo la imaginación occidental deshumaniza Oriente haciéndolo parecer romántico, exótico y femenino, atribuyéndole un carácter de mundo extraño que es a la vez encantador e inferior.

Inspirado por la teoría postestructuralista, la teoría postcolonial desveló lo que se entiende como pensamiento eurocéntrico. El colonizador europeo era un racionalista de la Ilustración, un pensador teleológico lineal que subsumía a todos en su propia forma de pensar. El universalismo y la totalidad eran palabras clave para la hegemonía occidental y el control. Pero no solo el colonizador era un pensador lineal, el propio pensamiento lineal ha sido creado por el proceso de la colonización. La respuesta política —que nos resultará familiar ahora a la luz de este repaso de la teoría queer— es evitar el pensamiento lineal y adoptar un pensamiento no lineal que sea local, específico y único. Con el uso del pensamiento no lineal, no occidental, los sujetos postcoloniales pueden «descolonizar la mente», rechazando los valores de la Ilustración, la expansión de las ciencias y por tanto el uso y el abuso racional de los otros. La teoría económica marxista, claramente, *no* era la respuesta. También era eurocéntrica, racionalista, teleológica, una gran narrativa. El marxismo era simplemente una forma más retorcida de pensamiento colonial y el propio Marx fue criticado por albergar sentimientos orientalistas en su juventud.[40] La mente de las personas de territorios postcoloniales que apoyaron el pensamiento marxista ahora se consideraba «colonizada», algo similar a la acusación de falsa conciencia que se utilizaba en algunos ámbitos del feminismo y del marxismo.

Pero los pensadores que vivían en el llamado Tercer Mundo no estaban necesariamente convencidos de que la teoría postcolonial fuera un avance cultural significativo o útil. El estudioso de la literatura del sur de Asia Aijaz Ahmad escribió una acerada crítica de ese pro-

40. Los comentarios orientalistas inspirados en Hegel de las obras tempranas de Marx tienden a usarse para despreciar el conjunto del pensamiento político de Marx. Varios académicos han publicado obras que contradicen el argumento de que Marx fuera un pensador eurocéntrico (Anderson, 2010; Ahmad, 2008).

yecto y la acogida que se le había dado por parte de académicos del «Primer Mundo». En última instancia, Ahmad ve la teoría postcolonial como un proyecto ideológico específico liderado por profesionales inmigrantes que viven en los centros de la cultura europea y anglófona. Lo que se entiende como postcolonial es decidido por profesores y editoriales de Occidente. La teoría postcolonial no es originaria de las áreas del mundo que supone que representa. Las personas del sur de Asia, africanas, caribeñas y latinoamericanas no se ven a sí mismas como si estuvieran en la periferia. Las personas que viven en las antiguas colonias están, como cualquier otra persona, en el centro de su propio mundo. Ahmad localiza el origen ideológico de la teoría en lo que él llama el «vacío multiplicado» (Ahmad, 2008, pp. 34-35). Aquí el vacío multiplicado es un vacío político. Originalmente, se suponía que el socialismo era el desafío final al poder colonial. Pero tras la trayectoria política establecida por el estalinismo, no solo el socialismo fracasó en este sentido, la propia Unión Soviética intentó liberar a muchas naciones colonizadas con tanques e implantándose allí. Para gran parte de la izquierda (incluyendo las feministas) esto parecía precisamente otra forma de imperialismo —un imperialismo «marxista»—. El nacionalismo del Tercer Mundo prometía otra vía. Pero como señala Ahmad, después del punto álgido de las luchas anti imperialista de Argelia y Vietnam, la vertiente conservadora de la Revolución iraní arruinó la posibilidad de que el nacionalismo fuera necesariamente una fuerza liberadora. ¿Entonces qué quedaba? El tercermundismo había desplazado el sujeto revolucionario desde el proletariado (inter) nacional hacia la burguesía del (antiguo) Tercer Mundo. Como explica Neil Larsen, la burguesía nacional es «presentada por la teoría de los «tres mundos» como la oposición revolucionaria al imperialismo» (Larsen, 1995).

Pero al final del movimiento nacionalista del Tercer Mundo, la oposición al imperialismo yo no tenía un sujeto político. Sin embargo, las clases altas anticoloniales no vieron ninguna razón para renunciar a ser el sujeto político del cambio revolucionario. La diáspora de los intelectuales pequeñoburgueses sería lo que llenaría el vacío. ¿Pero cómo? Ahmad muestra cómo la obra de Said usa de forma ambivalente el lenguaje de la no-identidad como una nueva forma de apoyar el nacionalismo. La intelectualidad radical será el «puente» entre el nacionalismo cultural y el antinacionalismo postestructuralista (*ibid*.,

p. 3).[41] Este sujeto postcolonial ambiguo, anti-identitario, parece tener la misma ambigüedad estratégica que el sujeto fluido de la teoría queer.

Larsen amplía el argumento de Ahmad para mostrar cómo funciona exactamente la teoría literaria postcolonial. El punto traumático de la colonización se localiza cuando el colonizador impone su texto sobre la población colonizada. El colonizado responde creando un híbrido del trabajo original, apropiándose del texto para sus propios fines. La propia hibridación del sujeto colonizado cuestiona la narrativa colonial dominante. Cuando la intelectualidad radical deconstruye el texto híbrido, revela el intento original del colonizador de suplantar la historia real con su supuesta narrativa universal. Esta revelación abre la posibilidad de cambiar la «realidad coercitiva» de la colonización (Bhabha, 1994).[42] Larsen plantea que la teoría se basa en dos premisas. La primera sugiere que el colonizador y el colonizado mantienen una «desunión primitiva», una *inconmensurabilidad* originaria que es en sí misma la condición previa de las relaciones de identidad (Larsen, 1995, p. 6). La segunda premisa es que lo político está hecho de «una verdad que le habla al poder». El colonizado se convierte en un sujeto político cuando revela la desunión primitiva que el colonizador intenta esconder, por lo general por medio de su universalismo. Aquí, Larsen simplemente apunta a la crítica marxista del idealismo. ¿Cuándo ha liberado a alguien de una coerción el hecho de desvelarla? La política es reducida a una simple campaña de concienciación y es la intelectualidad radical quien revela al resto de los colonizados cómo funciona el colonizador.

El sociólogo Vivek Chibber ha diseccionado el corazón ideológico del proyecto postcolonial (Chibber, 2013). No era el aspecto literario de la teoría postcolonial lo que interesaba a Chibber, sino la expansión de su visión a las ciencias sociales por medio del proyecto de los

41. Ahmad acusa a Said de posicionarse específicamente como si fuera el agente del cambio. Plantea que cuando Said pone a Ranajit Guha como un ejemplo del nuevo tipo de agente político postcolonial precisamente por su movimiento desde clases altas anticoloniales a la Universidad, en realidad se está refiriendo a sí mismo (Ahmad, 2008, pp. 200-201).

42. «Cuando las palabras del amo se convierten en el lugar de la hibridación… entonces no solo podemos leer entre líneas, sino que podemos incluso intentar cambiar la realidad —a menudo coercitiva— que contienen de forma tan lúcida» (citado en Larsen, 1995, p. 6).

estudios subalternos.[43] El objetivo de este proyecto era atribuir los fracasos históricos de los grupos marxistas en Oriente a la incapacidad de Marx para predecir que allí el capitalismo se desarrollaría bajo principios diferentes; en otras palabras, el desarrollo del capitalismo en diferentes lugares es radicalmente específico e inconmensurable. Estos son los argumentos postcoloniales analizados por Chibber:

1. *La burguesía europea era especial*: los teóricos postcoloniales plantean que la burguesía en Europa era una clase progresista capaz de representar los intereses de las masas contra los de los señores feudales. La burguesía nativa de la India, por el contrario, colaboró con los señores feudales y con los colonizadores; esto es porque la India siguió vinculada a las religiones tradicionales y a las culturas locales, a diferencia de Europa, que se desarrolló por medio de unas naciones modernas unificadas políticamente que defendían los derechos humanos (Guha, 1998).
2. *Los capitalistas de las regiones colonizadas usaron la violencia directa*. Según Marx, en la época feudal los señores utilizaron la violencia directa, mientras que el capitalismo disciplina a la fuerza de trabajo por medio de medidas económicas. Pero Marx no fue capaz de explica que las dinámicas del antiguo poder no se transformaron repentinamente solo porque apareciera un nuevo sistema económico. En la India, la clase capitalista es diferente porque es violenta hacia sus trabajadores (Chakrabarty, 2000).

43. Muchas de las críticas a Chibber están poco fundamentadas. El agresivo blog de Chris Taylor hace una crítica de la obra de Chibber: «Not Even Marxist: On Vivek Chibber's Polemic Against Poscolonial Theory» es un caso ejemplar. Taylor escribe: «Chibber por tanto define el bienestar físico como estar libre de «condiciones laborales peligrosas, salarios del nivel de la pobreza, alta mortalidad, una salud enfermiza, daños medioambientales, etc…» (Chibber, 2013, p. 203). Nos preguntamos lo que oculta ese «etcétera». Apostaría que, si hacemos un retrato de este cuerpo universal del trabajador, probablemente se parecería mucho a mí: un hombre blanco, con las capacidades corporales «normales» propias de los seres humanos». La respuesta de Paul Heideman en su blog Verso es pertinente: «aquí tenemos a Taylor atacando, casi literalmente, a Vivek *no* por lo que escribió, sino *por lo que Taylor imagina que podría escribir*… Hemos descendido aquí al reino del absurdo». Sin embargo, lo que encuentro fascinante —incluso sintomático aquí— es que Taylor imagina a Chibber imaginándose el cuerpo blanco (del propio Taylor) como el del trabajador universal. Que el propio Chibber no sea blanco y que esté escribiendo sobre la India y sobre los trabajadores indios académicos no blancos no parece ser un factor en la ecuación para Taylor. Véase «Not Even Marxist? Paul M. Heideman examines Chris Taylor's critique of Vivek Chibber» en <https://www.versobooks.com/blogs/1297-not-even-marxist-paul-m-heideman-examines-chris-taylor-s-critique-of-vivek-chibber> (consultado el 10 de junio de 2015).

3. *El trabajo no es homogéneo*. *El Capital* de Marx describe una fuerza de trabajo homogénea. Pero los trabajadores no son ni una fuerza de trabajo abstracta ni ciudadanos abstractos (Lowe, 1996, p. 27). Marx nunca tuvo en cuenta cómo utilizan los trabajadores su cultura para oponerse a la fuerza homogeneizadora de la modernidad capitalista. Por ejemplo, en la India los trabajadores rezan a las máquinas al comienzo de la jornada laboral.
4. *Las personas de Oriente no son individuos europeos interesados en* sí mismos. Los europeos actúan por intereses individuales, mientras que en la India (y presuntamente en otras culturas tradicionales) la comunidad es la mayor fuerza motivadora (Chatterjee, 1993, pp. 165-168).
5. *El marxismo es teleológico y determinista por su diseño*. Este determinismo en última instancia es reduccionista; ignora la contingencia radical de las posibles vías políticas y de los futuros sociales y, por extensión, limita las posibilidades imaginativas para la acción colectiva.

Ya hemos visto algunas de estas críticas en las exposiciones previas de la teoría feminista y del análisis postestructuralista. Pero creo que, dado que estamos buscando un enfoque internacionalista y específicamente anticapitalista del proyecto interseccional —cómo el anticapitalismo gestiona el problema del «todes»— merece la pena analizar en detalle la respuesta de Chibber. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* selecciona cada argumento, uno por uno, desvelando la ambigüedad, la inconsistencia y la inexactitud de sus afirmaciones. Hace una acusación más grave: Chibber explica que insistir en que las personas de Oriente son inconmensurables respecto a las de Occidente es claramente orientalista por definición. Los argumentos de los subalternos sobre el atraso y la intransigencia del Sur global coinciden con argumentos neoconservadores de que la «pobreza cultural» es la causa de la pobreza material de las regiones menos desarrolladas. Las respuestas de Chibber a los argumentos específicos de la teoría postcolonial son las siguientes:

1. *Los capitalistas europeos no eran progresistas*. Este presupuesto se basa en una incapacidad para comprender las historias de las revoluciones inglesa y francesa. En la primera, la revolución marcó una brecha entre dos facciones de la clase dirigente, ambas motivadas por la implicación capitalista; en la segunda, la «burgue-

sía» progresista no eran capitalistas reales sino intelectuales y abogados relativamente empobrecidos. Cuando se vieron ante las masas radicalizadas, la mayor parte de los revolucionarios burgueses europeos dieron marcha atrás y adoptaron posiciones reaccionarias.

2. *El capitalismo no requiere que los capitalistas renuncien a la violencia*. Para que algo sea producido de forma capitalista solo se requiere que la principal motivación para que las personas trabajadoras «libres» se sumen a la fuerza de trabajo sea la necesidad económica. Los señores feudales recurrieron a una violencia directa *fuera de las horas del trabajo necesarias* porque tenían que presionar a los siervos, que tenían acceso a los recursos, para que trabajaran la tierra para su beneficio. Si un capitalista abusa de sus trabajadores en el puesto del lugar de trabajo, esto no significa que sea feudalismo. Si un trabajador soporta la violencia en el trabajo, es precisamente porque necesita un salario para sobrevivir.
3. *El trabajo abstracto no se refiere a la homogeneidad*. Esta es quizá la refutación más importante de Chibber para un análisis marxista queer, debido a la tendencia de la teoría queer moverse entre términos como normatividad, homogeneidad y abstracción. El trabajo abstracto, señala Chibber, no tiene nada que ver con que el capitalismo exija una fuerza de trabajo homogénea culturalmente. Como se mencionó en el capítulo 2, el trabajo abstracto no es una descripción de los trabajadores; es un término económico para los cálculos que usan los capitalistas para comparar el resultado económico de su propia fuerza de trabajo con el de su competencia. Lo que el capitalista ve como una abstracción es siempre, para Marx, *una condición concreta*. El término «trabajo abstracto» simplemente no tiene nada que ver con ignorar la diversidad cultural. A veces, el capital prefiere una fuerza de trabajo homogénea; otras veces prospera con la diversidad. Ambas cosas están bien con tal de que la producción de plusvalía llegue a su máxima capacidad. El fin del capitalismo no es la homogeneización de los trabajadores sino la extracción de beneficio por todos los medios que sean necesarios. Si los trabajadores rezan a las máquinas y estas oraciones no hacen que se detenga la producción de plusvalía, entonces rezar no es una táctica que altere el capitalismo. Esto también se puede aplicar a los enfoques teóricos queer de la política: a diferencia de lo que plantean Butler y Foucault, los cuerpos rebeldes no son revolucionarios en sí mismos; por muy significativa y empoderadora que pueda ser la auto— expresión, la expresión misma no supone un desafío para el capital. La

supervivencia es la precondición de cualquier acto revolucionario, pero no produce un cambio revolucionario por sí misma.

4. *Si los individuos de las culturas tradicionales no están interesados en* sí mismos, entonces ¿por qué están interesados en sí mismos? Aquí Chibber desmantela la quimera del interés propio. Partha Chatterjee plantea que los campesinos pobres de Oriente no se rebelaban cuando los campesinos ricos se apropiaban de sus tierras porque la tradición y la comunidad son más importantes para los indios que simples nociones europeas como la del «interés individual». La respuesta de Chibber es simplemente esta: si un campesino indio es tan inmune al interés propio, entonces, ¿por qué los campesinos más ricos se apropian de la tierra de sus vecinos? Si el interés propio es un concepto importado, entonces, ¿por qué se convirtieron en capitalistas algunos indios? Hay una diferencia entre plantear una mínima posibilidad de que el interés humano exista como factor político, y afirmar que las personas *siempre y únicamente* actúan por un despiadado interés propio. Independientemente de su cultura, todos los seres humanos preferirían no sufrir innecesariamente si pudieran elegir. Las atrocidades son atroces en todas partes.
5. *Es racista suponer que los no europeos son irracionales de forma innata*. Chibber muestra que la descripción que hace Marx de la historia no es teleológica —no hay ninguna esencia de la historia que se desarrolle hacia un destino final—. Analizar las repeticiones históricas buscando patrones no es algo teleológico en sí mismo (de hecho, la genealogía foucaultiana se basa en esto). No hace falta ser un determinista para darse cuenta de que algunas actividades históricas y hechos materiales clausuran algunas posibilidades y generan otras. Por último, Chibber plantea que referirse a la lógica y a la ciencia como algo que nace de un pensamiento europeo es irremediablemente racista, por no mencionar además que es el inexacto históricamente. Además de condenar a la gran mayoría del planeta a lo irracional, también es una visión distorsionada de Occidente. A pesar del declive de la religión en Europa después de las guerras del siglo XX, el fundamentalismo religioso y los movimientos anticiencia han tenido una presencia constante en Estados Unidos. No hay un malévolo espíritu europeo (o masculino, en este caso) que trascienda la historia.

Entonces ¿qué podemos tomar del trabajo Ahmad, Larsen y Chibber quienes trabajamos por un internacionalismo queer? Primero, podemos aceptar que el modo de producción capitalista produce ciertos

resultados allí por donde pasa. Cuando un trabajador de una fábrica muere a causa del mal funcionamiento de una máquina, ya sea en Birmingham o en Bakú, el objetivo del propietario de la fábrica —sea queer o no— será poner a otra persona a trabajar tan pronto como sea posible, y la esperanza de los maquinistas —sean queer o no— será que no quieren morir. Segundo, existen razones para la solidaridad a través de las fronteras. Las razones para la solidaridad no necesitan yoes homogéneos, abstractos, incorpóreos, aculturales, ahistóricos o asexuales. El mundo no se traduce perfectamente de un idioma a otro, de una perspectiva a la siguiente, pero tenemos métodos de comunicación que, aunque son imperfectos, son *posibles*.

Las fantasías orientalistas de África, Europa el Este, Oriente Medio, el sudeste asiático y Estados Unidos no son inocuas políticamente. Insistir en que el mundo más allá de Europa es inconmensurablemente diferente —cuando diferente significa hiper-religioso, místico, antirracional y pre-Ilustración— recuerda a los imperialistas que justificaban sus políticas intervencionistas disfrazadas de humanitarismo. El orientalismo postcolonial cae en la misma problemática política que los feminismos culturales que celebran la «diferencia» cultural e intelectual de las mujeres, su pensamiento circular, su preferencia por la emoción sobre la razón. El pensamiento comunal feminista queer, a veces, también asume los adornos orientalistas: un ejemplo muy claro son las constantes sospechas sobre la medicina occidental —no se sospecha de la medicina desarrollada dentro de una economía de mercado con intereses farmacéuticos que dirigen la política y los cuidados, sino que se sospecha que la medicina occidental es mala para la salud porque es occidental, y por tanto patriarcal (aunque sea practicada mundialmente y sean las mujeres quienes la practican, y aunque haya hombres que practican medicina oriental).

Me gustaría afirmar que *podemos* conocernos mutuamente, y que es importante políticamente que *de hecho* nos conozcamos mutuamente. A veces objetivamente. A veces subjetivamente. Pero la epistemología no debe ser un juego de suma cero. No debemos creer que el conocimiento objetivo sea el producto siniestro de un movimiento de ajedrez filosófico en un juego político con el fin de afirmar que el conocimiento subjetivo tiene un valor social. Parte de este conocimiento objetivo es comprender las bases materiales de nuestras interacciones. No se nos debería pedir oponernos al pensamiento racional para legi-

timar nuestra lucha contra la conquista económica, que no es solamente un fenómeno occidental.[44] Los análisis marxistas particulares, localizados, pueden y deben ayudarnos a entender cómo la reproducción de los modos de producción determina el género y la sexualidad en regiones y en comunidades concretas de todo el mundo. Estos análisis concretos por personas que informan sobre condiciones objetivas —e incluso sobre sus propias experiencias— cuando se traducen y se comparten pueden convertirse en una colaboración transnacional de personas interesadas en el que el sistema cambie y en terminar con el sexismo tradicional y oposicional.

Un marxismo queer podría suponer un gran avance para el desarrollo de un análisis más sincero y preciso de cómo la economía mundial (y la historia de la economía mundial) afecta todas las dimensiones de nuestras relaciones sociales actuales: relaciones marcadas por el género, relaciones sexuales, relaciones entre grupos étnicos, grupos raciales, castas y religiones. O, dicho de otra forma, cómo afecta a todes.

44. El hecho de que China esté peleando por los recursos de África con los intereses estadounidenses y europeos parece cuestionar la teoría de que el colonialismo y el imperialismo son empresas racionalistas puramente occidentales. El imperialismo japonés del siglo XIX también cuestiona el modelo.

Conclusiones

Solidaridad significa tomar partido

Este libro ha descrito tres actitudes hacia el problema del todes: los «nacionalismos esenciales» segregacionistas,[1] el internacionalismo inclusivo, y el rechazo o escepticismo de totalidades duraderas significativas o globales que es habitual entre los ideólogos del libre mercado, los postestructuralistas y los empiristas radicales. El enfoque marxista está firmemente fundamentado en una visión internacionalista inclusiva,[2] donde el conjunto es valorado y las partes no son reducidas a taxonomías (razas, sexos, etcétera) que preexisten a las interacciones materiales e históricas. Esta actitud inclusiva hacia la política de todes es cercana a la idea de Alain Badiou de que la universalidad y la alteridad pueden ser integradas conceptualmente:[3] la solidaridad no es una condición que resulte de seres humanos maduros que aprenden a aceptar la diversidad; es un reconocimiento político de que nuestros futuros están vinculados.

Este modelo de compromiso con la inclusión, de reconocer la alteridad universal, se opone, por ejemplo, al modelo de solidaridad plu-

1. Los nacionalismos esencialistas serían lo contrario a los nacionalismos «existenciales», estratégicos, de la lucha anticolonial.
2. He elegido lo internacional en vez de lo transnacional por la simple razón de que el hecho de que existan naciones sigue siendo relevante dentro del capitalismo global. Lo transnacional describe el cruce de las fronteras o trascenderlas —una actividad real—. El *transnacionalismo* es ambivalente porque implica el movimiento político de trascender o ir más allá del Estado nación, lo que puede ser comunista o capitalista. En otras palabras, utilizó internacional en un sentido no prescriptivo.
3. Una idea desarrollada a lo largo de su obra, especialmente en *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Badiou, 2003).

ralista liberal de Richard Rorty, basado en la no agresión (Rorty, 1989). Rorty ve el camino para un mundo mejor asfaltado con la duda sobre uno mismo, particularmente sobre el uso que hacemos del lenguaje. La solidaridad está basada en una voluntad de escuchar a los demás. Podemos decir sin ningún reduccionismo económico que el argumento de Rorty en favor de la humildad intelectual es un ejemplo consumado de una persona inteligente respondiendo desde dentro de relaciones sociales específicas que definen su existencia. El campo de la filosofía en general, y de la filosofía estadounidense en particular, está casi definido como un medio donde hombres de clase media y alta hacen su trabajo basándose en la confianza en sus opiniones. La humildad intelectual de la persona irónica supone la adopción del tipo de prácticas que se han inculcado a aquellas personas que han sido criadas —o que viven— como mujeres. Una mujer de clase trabajadora o pobre que descubre la filosofía no tiene que trabajar para convertirse en una persona irónica, para asumir que el hecho de que haya otras formas de dar sentido a la vida pueda tener un mérito intelectual. La gran barrera para la mayoría de las mujeres jóvenes y las personas de género no normativo es llegar a creer que su propia forma de dar sentido a la vida tiene un mérito intelectual. Basándose en una voluntad de escuchar, la solidaridad se concibe como una situación donde el problema del «nosotros y ellos» se resuelve por medio de paciencia y comprensión mutua. Rorty imagina que las barreras a la unidad humana son mentales. Lo que pasa por alto completamente es que las relaciones sociales no solo están afectadas por lógicas coherentes y visiones del mundo, sino que el desarrollo del pensamiento mismo está basado en la realidad material. La solidaridad es presentada aquí como si el secreto de la coexistencia pacífica fuera la comprensión. Pero la sociedad liberal está fundada en una desigualdad esencial que es mantenida por medio de la violencia. Las perspectivas son el resultado de luchas más amplias por la hegemonía y por la posición propia en relación con las disposiciones productivas y reproductivas que existen en el planeta.

Para ver cómo funciona esto, no necesitamos fijarnos en la historia de la intolerancia religiosa. Podemos fijarnos en una de las hostilidades probablemente más ridículas y superficiales que han existido: las «Guerras de la música disco» estadounidenses de los años 70. ¿El odio a la música disco por los partidarios de la música rock fue solo un ejemplo de intolerancia? ¿Una tozuda incapacidad de aceptar que

los placeres de otras personas son distintos de los de uno mismo? ¿Un rechazo a aquellos que consumen diferentes tipos de mercancías? ¿Una necesidad aleatoria de definir un sentido del yo en un mundo homogeneizado? Entonces ¿qué deberíamos hacer con el hecho de que los partidarios del rock fueran blancos heterosexuales (la mayoría hombres y chicos) de clase obrera, que hacían trabajos físicos rutinarios y que trabajaban en fábricas, y que el mundo de la música disco representaba para ellos la negritud, la homosexualidad y fantasías de purpurina en clubs nocturnos? Estas identidades no son «meras preferencias de consumo», sino que son representativas de la paranoia racista inducida por una clase trabajadora estadounidense anticuada, heterosexual y blanca, de que los negros y los gais están por ahí disfrutando de placeres prohibidos, mientras que ellos se ven obligados a realizar tareas monótonas. Las guerras de la música disco fueron alimentadas por la propaganda de que el trabajo duro y el sacrificio son recompensado bajo el capitalismo, y de que el placer experimentado por el pobre es en realidad la causa de su pobreza.

La solidaridad no es una cuestión de unidad pluralista y multicultural, y de armonía. Esta no es una visión de la solidaridad; es una visión del Reino de los Cielos. La solidaridad implica antagonismo, tomar partido; implica un compromiso para apoyar a tus camaradas. La solidaridad no es el fin de la división; es el reconocimiento de la división, de ahí viene el viejo lema sindical: ¿de qué lado estás? La violencia del pluralismo liberal reside precisamente en su negativa a la formación de solidaridades; en su lugar, nos pide que repitamos un catecismo banal sobre la unidad de los seres humanos. Esto está perfectamente reflejado en el deseo conservador liberal de corregir el hashtag #blacklivesmatter [las vidas negras importan] con el hashtag #alllivesmatter [todas las vidas importan]. Como consecuencia de una serie de asesinatos de personas negras por parte de la policía, *solo* la frase «las personas negras importan» puede reflejar el sentimiento de que «todas las vidas importan» porque las vidas negras son precisamente las vidas que están siendo tratadas como si no importaran.

La campaña #blueslivesmatter,[4] por el contrario, es mucho más sincera. Sabe de qué lado está, como lo demuestran las camisetas con

4. «Las vidas azules importan». El azul es el color que simboliza a la policía en Estados Unidos. *(N. del T.)*

la frase «*Puedo* respirar», que llevaban las personas que apoyaban a la policía de Nueva York, que se burlaban de las últimas palabras de Eric Garner,[5] que murió tras ser asfixiado por un policía que le aplicó una llave de presión en el cuello por vender cigarrillos sueltos. Solo hay dos lados: el lado negro y el lado azul. Sin embargo, en última instancia, la lucha no es solo entre dos grupos. La política de la lucha no se puede reducir a las identidades: se trata de tomar partido y de ser fiel a ese parte, y ser fiel significa ser solidario con una parte o con la otra. Te comprometes con el proyecto de reconocer que las personas negras están siendo asesinadas por la policía y por vigilantes racistas que los imitan; denuncias la idea de que los muertos son responsables de sus propias muertes. Por la otra parte, te comprometes con el proyecto de reconocer la posibilidad de que las personas negras son de algún modo, en mayor o menor medida, responsables de sus muertes: porque llevan capuchas, o pantalones caídos, porque llaman la atención, porque merodean en las sombras (en este caso, porque no llaman suficientemente la atención), y, por tanto, de forma inherente, hay cierta probabilidad razonable de que sean asesinados por un policía. No hay nada que conecte los dos lados de esta brecha.

La policía negra está en medio de un vínculo curioso, pero esto no implica que exista una «tercera vía», solo que se impone un conflicto interno a ese individuo. La situación del policía negro tiene interesantes implicaciones para el argumento de Fields de que la raza es producida por el racismo, de que no es una cosa que exista antes del racismo. A consecuencia de esto, luchar contra racismo no supone que haya grupos preexistentes implicados en «relaciones raciales», como tampoco las personas acusadas de brujería podrían tener «relaciones basadas en la brujería» con aquellos que las persiguen.[6] En otras palabras, la raza es presentada de forma paradójica: como cosa fisio-cultural, es algo de lo que no puedes escapar, pero también algo a lo que

5. Las últimas palabras de Eric Garner (un hombre negro) fueron «No puedo respirar» (I can't breath); su muerte se produjo el 17 de julio de 2014, y el policía fue exculpado de la acusación de homicidio cinco meses más tarde. Precisamente el mismo día en que traduje este texto se produjo el asesinato de George Floyd (un hombre negro) a manos de otro policía (el 25 de mayo de 2020). Las últimas palabras de Floyd fueron las mismas que las de Eric Garner: I can't breath. *(N. del T.)*

6. Para una explicación de la analogía entre el racismo y los juicios de brujería, véase «Witchcraft and Racecraft: Invisible Ontology in its Sensible Manifestations» en Fields y Fields (2014, pp. 193-224).

puedes renunciar. La blanquitud está presente en el mismo doble sentido en las variantes pluralistas liberales del privilegio político. En su visión, el racismo es una propiedad que emana de las mentes blancas; por tanto, terminar con el racismo significa erradicar esta tendencia mental. En otras palabras, desde el punto de vista pluralista liberal, terminar con el racismo no es una lucha a la que ayude la concienciación, es la campaña de concienciación en sí misma.

Por supuesto, el desarrollo de la conciencia tiene sentido para la lucha; pero el desarrollo de la conciencia no es la lucha en sí misma. Los postmarxistas que recurren a la «guerra de posición» de Gramsci para cuestionar la hegemonía liberal olvidan que el punto central de la «guerra de posición» es que facilitará una «guerra de maniobra». En realidad, no estamos luchando por una posición si nunca intentamos tomarla. La solidaridad, en el sentido político, no es un fin en sí mismo: es *un proceso que busca lograr la resolución decisiva de un antagonismo político por medio de fuerzas aliadas*. La resolución no se basa en establecer una armonía social pluralista; se basa en resolver la injusticia y la devastación material. Se trata de terminar con la expropiación del trabajo, la invasión económica, el robo de los bienes comunes y supone terminar con la violencia que es necesaria para mantener estas injusticias. El mantenimiento de un excedente de población es un requisito sistémico, como también lo es la reproducción barata de la fuerza de trabajo. La misoginia y el sexismo oposicional, junto con el racismo, ayudan a disolver las solidaridades políticas. Pero la misoginia y el sexismo oposicional no son meros instrumentos utilizados para dividir, también son ideologías que se desarrollan por medio de la repetición, y que son naturalizadas por medio de la repetición. La fuente de esta repetición no es el simple adoctrinamiento: la repetición se da durante el desarrollo de las relaciones sociales materiales. Criticar las ideologías puede producir un sentido de colapso mundial, especialmente para aquellas personas que están en una posición precaria. Las ideologías pueden ser, al mismo tiempo, expresiones de sufrimiento real, protestas del sufrimiento real y las condiciones del sufrimiento real (Marx, 1982). Además, podemos oponernos emocional y moralmente a un efecto ideológico específico —el racismo, el sentimiento anti-inmigrante, la islamofobia, el sexismo oposicional o tradicional— y, aun así, involuntariamente, apoyar las relaciones sociales que producen ese efecto. El objetivo debe ser cuestionar políticamente

las relaciones sociales que producen la injusticia. Sin embargo, si un sujeto cuestiona políticamente las relaciones sociales sin analizar cómo se han configurado ideológicamente, es poco probable que se desarrolle la capacidad para que la solidaridad necesaria sea efectiva políticamente. Un sujeto político efectivo debe estar alerta contra su propia ignorancia cultivada.[7]

Vemos que construir solidaridades (por ejemplo, abordar colectivamente los antagonismos desde dentro del antagonismo) dentro de una política que reconozca que todas las personas exige que se tenga un objetivo político y que los aliados sean *sólidos*. Cuando el objetivo político es la erradicación de la opresión, ser sólido significa que aquellos que no están oprimidos «cubran las espaldas» de aquellos que sí lo están. Cuando sea posible, «cubrir las espaldas» significa que aquellos más oprimidos deben ser su propia vanguardia, deben autodeterminarse. Sin embargo, por mucha solidaridad que se desarrolle en la lucha contra una opresión particular, las opresiones se reproducirán sistémicamente hasta que hayan terminado la explotación y la expropiación. El racismo, la misoginia y el sexismo oposicional se producen por una repetición basada en condiciones y contingencias de la organización de la producción y la reproducción bajo el capitalismo.

La teoría crítica de la raza ha caracterizado esto como un punto de vista «instrumental» del racismo, como poco más que el argumento de que el racismo es una herramienta de un hombre rico que es aplicada sobre las mentes cambiantes de los dóciles pobres. Esta caracterización, separada de la teoría económica, hace que la ideología aparezca como una especie de teoría conspirativa que requiere que la clase dominante funcione como un dios omnipotente con malas intenciones. Pero las ideas dominantes de la clase dominante predominarán en

7. El giro hacia un análisis de las epistemologías de la ignorancia es valioso para el desarrollo político, especialmente dentro de la dialéctica del activismo político, donde lo colectivo político confronta su propia incapacidad para construir una masa crítica debido a la ignorancia cultivada. Las críticas que hace la teoría crítica de la raza a los puntos ciegos marxistas pueden ser valiosas en este aspecto. Mientras sean las relaciones sociales materiales lo que pone en marcha las fuerzas ideológicas, las discusiones sobre la conciencia son inevitables en el activismo político. Puntos de partida epistemológicos reductivos que tratan las posiciones como esencias, o que ven un vínculo causal directo entre ubicación y conocimiento, no son útiles para el activismo político. En otras palabras, un punto de partida particular podría hacer posible el conocimiento, pero este conocimiento casi nunca es inevitable (Mills, 1997).

cualquier situación porque son las únicas con el poder de estructurar el mundo según sus intereses, y cómo estructuran el mundo determina la experiencia de aquellos que no tienen el control de la organización de los recursos. Esto nos quiere decir que el racismo nunca haya sido instrumentalizado abiertamente —el análisis de Michel Alexander sobre el nuevo espectáculo de Jim Crow muestra cómo el racismo anti-negro es utilizado como un garrote para ganar elecciones—, dividir posibles unidades entre personas ordinarias, transferir fondos federales a gobiernos locales y enriquecer departamentos de policía dándoles un pretexto para embargar propiedades. Pero esto no explica por qué otros *se creen* la propaganda, por qué es efectiva. Esto no explica por qué los test de asociación implícita muestran que la mayoría de las personas tienen un sesgo implícito contra los negros, los musulmanes, las personas LGTB, las personas obesas y otras personas, ni por qué las personas de estos grupos también tienen sesgos sobre sí mismos. ¿Por qué la voluntad de algunos puede tener un efecto tan fuerte sobre todas las personas? Si la ideología se forma por la repetición de la experiencia dentro de una lógica material cohesiva, entonces esto explicaría cómo se implantan el racismo, la misoginia y el sexismo oposicional, y sabríamos cómo se han formado las identidades en torno a expresiones de género y sexuales, normas culturales, la práctica de sistemas morales y todo tipo de presupuestos. No se trata solo de que la clase dominante emita mensajes en plan orwelliano a los cerebros de las masas, se trata también de ver cómo nuestras vidas cotidianas reflejan las normas sociales. La práctica de la hipnosis es instructiva. Si aceptas someterte al juego del hipnotizador y te relajas en tu silla cuando él te lo pide, riéndote interiormente porque le estás engañando haciéndole creer que le haces caso, te sorprenderá descubrir que cuando él te pida que des un salto, lo harás. Lo que importa en la situación no es lo que tú pienses sobre tu agencia. Lo que importa es lo que haces.

Pero aquí está ocurriendo algo más. En primer lugar, los compromisos se forman por la repetición de acciones, y estas acciones son respuestas a las interpretaciones de la vida material. Las estadísticas muestran de forma consistente que las personas más homofóbicas son aquellas que creen que nunca han conocido a una persona gay o lesbiana. El mapa de su mundo vivencial está escrito contra esa posibilidad. Cuando descubren que hay personas queer que les importan, su mapa se reescribe; o se reescribe lentamente para incorporar a las personas

queer, o se consolida, reforzando los parámetros de su mapa original. Con los piquetes, el fenómeno de la radicalización de la huelga ocurre de la misma manera. Los sindicatos y los jefes no necesitan «lavar el cerebro» de los trabajadores. Cuando se llama a votar para hacer una huelga, una persona trabajadora puede no estar segura sobre si debe confiar o no en el sindicato, puede que no le gusten mucho sus compañeros/as de trabajo, quizá solo están de huelga porque se oponen moralmente a cruzar la línea de los piquetes, quizá solo se suman a los piquetes para reclamar sus beneficios de la huelga. Pero una vez que se suma a los piquetes, después de repeler a los esquiroles, después de hablar con sus compañeros/as de trabajo durante los turnos de los piquetes (un aburrimiento eterno), se radicaliza más a favor de la huelga. Sin embargo, la radicalización de la huelga va en las dos direcciones: una persona trabajadora puede apreciar mucho a sus compañeros/as, puede creer que su sindicato tiene unas demandas legítimas, pero quizá pone excusas sobre por qué están en circunstancias excepcionales, por qué debe traspasar la línea de los piquetes. Pronto su posición se radicalizará: los jefes comienzan a tener algo de razón. Los huelguistas y los que rompen las huelgas están haciendo historia —aunque no en circunstancias que elijan ellos mismos— y, a la vez, las historias que generan les determinan. La guerra de posición es crítica porque implica cuestionar las interpretaciones ideológicas hegemónicas derivadas de la producción instrumental de divisiones, de epistemologías de ignorancia y de la repetición de conductas obsesivo— compulsivas basadas en la paranoia y en el pensamiento mágico: en este último caso, una persona puede probar que es valiosa para el sistema mostrando un compromiso con él, dirigiendo sus hostilidad hacia personas excluidas que han sido definidas como un excedente —las personas mayores, las personas migrantes que huyen de la guerra y de la pobreza, las razas y las castas producidas por el sistema, aquellas personas que no siguen las expectativas de género, personas deshumanizadas como asexuales o hipersexuales, personas que viven en los suburbios, personas que viven de la economía informal—. Estas poblaciones no están por debajo de la clase trabajadora, sino que fluyen con ella. «La clase trabajadora» no es una identidad; es una posición en el sistema, que determina las mentes, los cuerpos y las vidas de las personas. Y lo que es más importante, es una posición con una capacidad de influencia. Es la fuente de la producción del valor bajo el capitalismo y es su eslabón más débil.

La solidaridad y las ideologías del sexo/género

¿Y qué ocurre con el desarrollo ideológico del sexo y la sexualidad? ¿Es el sexo un hecho biológico? ¿Una construcción social? ¿Una auto-creación? Resulta ser todas estas cosas a la vez. Hay hechos de la biología, interacciones guiadas por leyes. Pero los hechos de la biología no son «los hombres tienen pene» y «las mujeres tienen vagina» o «los hombres son racionales» y «las mujeres son emocionales». Los hechos de la biología son que las células están influidas por cromosomas, no solo XY contra XX, sino XY, XX, XXX, XO, XXY y XYY. Dentro de cada individuo, en el nivel celular, podemos tener un conjunto de células en una configuración de sexo y un conjunto de células en otra. La composición de nuestras células determinará el tamaño y la forma de los órganos genitales y las gónadas, cómo funcionan en términos de reproducción humana, qué tipo de forma y textura tomarán nuestros cuerpos cuando alcancemos la edad adulta —por ejemplo, qué tipo de características sexuales secundarias se manifestarán—. Nuestros cuerpos existen en un continuo donde la mayoría de las personas caen de un lado o de otro. Pero los cariotipos que hacen un cuerpo humano no hacen a una persona humana. Una persona se construye por medio de interacciones metabólicas con el mundo natural, incluyendo a otras personas —nuestra vida en el planeta dentro de un universo funciona dentro de las leyes de la física—. Nuestra experiencia con esta interacción metabólica con el mundo natural (que es vivida en parte como los recursos que nos mantienen) está condicionada por el ordenamiento social de estos recursos y las relaciones sociales que se requieren para mantener este orden. Las relaciones sociales organizan la biología humana de acuerdo con lo que es compatible con las necesidades del sistema y con lo que es biológicamente posible. Esto no se hace solo por medio de campañas de propaganda sino también por medio de presiones materiales. Durante la época de cazadores-recolectores, la gestación de criaturas eran espaciadas según la necesidad de movilidad del grupo.[8] Con la agricultura sedentaria se

8. «Los espaciamientos de los nacimientos en los grupos recolectores y cazadores tienen una media de tres o cuatro años, dado que una crianza prolongada y vigorosa suprime la ovulación y por tanto permite que las madres puedan desplazarse como recolectoras de comida durante sus años de crianza… solo bajo condiciones sedentarias se acortan los intervalos de los nacimientos» (Seccombe, 1995, p. 17).

necesitaban más criaturas y se asignó a las mujeres los roles de su cuidado (y las mujeres fueron distribuidas en esta categoría según sus supuestas facultades reproductivas basadas en una lógica inductiva general de señales sobre los roles en la reproducción —suposiciones sobre los futuros órganos genitales y las características sexuales secundarias—). Incluso las mujeres que no tenían criaturas, como la persona detenida en un semáforo en el desierto, eran disciplinadas para que entendieran su lugar en el mundo. El problema con las concepciones postestructuralistas de la disciplina es presuponer que la disciplina social viene del poder y del lenguaje, y que, por tanto, resistir personalmente a la disciplina se convierte en un acto socialmente transformador. Es cierto que podemos utilizar a Fields para desarrollar una concepción materialista de la teoría de Butler de la iterabilidad. Pero una cosa es decir que el género es disciplinario, otra cosa es decir por qué, y otra cosa es saber qué línea de acción tomar.

Por otra parte, las explicaciones psicoanalíticas basadas en la teoría de las relaciones de objeto son circulares: las chicas se convierten en mujeres porque se fijan en una mujer (su madre) y dicen «voy a ser una mujer algún día, debo romper con mi madre, pero, de algún modo, también convertirme en una». Esto es naturalizado por medio de la presencia del falo (primero el pene biológico para Freud, después el falo conceptual de Lacan) que se entiende que provoca una respuesta en la criatura como símbolo de tenerlo o de carecer de él.[9] Dado que el falo es el significante dominante de las relaciones sexuales existe lo que Nina Power llama el «modelo trágico-psicoanalítico» de las relaciones sexuales lacanianas, donde no hay una posibilidad genuina de amor entre los sexos (Power, 2009). Esta visión está influida por el paradigma estructuralista, donde la disciplina de género se produce por una matriz generada a partir de estructuras profundas de presencia y ausencia. El modelo disciplinario foucaultiano funciona

9. La obra de Lacan se opone firmemente al determinismo biológico y en gran medida reconoce que el paradigma del falo/carencia no es representativo de los genitales. Sin embargo, yo diría que esta ruptura no es completa, sino que es una abstracción social de presupuestos que ya existen (incluyendo presupuestos biológicos) dentro de la familia nuclear burguesa. El espinoso problema de separar lo conceptual de lo anatómico es que cuando las personas reales se psicoanalizan o cuando el psicoanálisis es utilizado para analizar un conjunto social, la pura lógica del falo/carencia se ha utilizado para explicar las vidas de personas cuyas características sexuales secundarias ya habían hecho que les catalogaran dentro de los géneros sociales.

por medio de la distribución del poder por todo el campo social, como un foco reflejado a través de una casa de espejos; la disciplina te hace confesar, hace que te expongas a ti mismo. Sin embargo, otro modelo de disciplina, el modelo marxiano, podría ser derivado de la experiencia de las *relaciones sociales* materiales. En este modelo, las personas están determinadas por interacciones, por la adopción de conductas que se prevé que satisfarán los deseos, por su rechazo de conductas que parecen no tener ninguna esperanza de satisfacción, y por la presión para repetir conductas, incluso aquellas que se viven como irracionales, porque son procedimientos de funcionamiento estándar dentro del sistema en el que existen.

Por ejemplo, la figura de la madre amorosa y cariñosa es atractiva, especialmente en un mundo brutal. Es atractiva para aquellas personas que necesitan disparar y es atractiva para aquellas que encuentran su sentido en la vida cuidando de otras personas. De modo que la idea de «la madre» es poderosa ideológicamente bajo el capitalismo porque es lógica y satisfactoria. También es lógica para la pulsión sistémica por el beneficio: el amor de una madre significa menos gasto social para el cuidado de las criaturas, la educación y el cuidado de los mayores. Sin embargo, este fenómeno ideológico, esta cosificación —incluso hagiografía— de la maternidad tiene su lado oscuro porque refuerza la lógica del sexismo oposicional: una mujer *debe* ser todas estas cosas —el sistema lo requiere—. En un mundo menos brutal, la relación entre la madre y la criatura sería más contingente, lo que conduciría a una mayor libertad para el desarrollo individual, y a liberarse de trabajos monótonos obligatorios para muchas de esas personas que se incluyen en el «ámbito de la mujer». No es probable que la mitología de la Sagrada Maternidad desaparezca bajo el capitalismo —especialmente entre las clases trabajadoras y los pobres—. En cierto sentido, ya ha sido descartada por las clases dominantes, que no son criadas por sus madres sino por sus criadas y niñeras. Aquí el cuidado no es solo algo que hacen las mujeres: es algo que hacen las mujeres *pobres*. La maternidad no solo es una construcción marcada por el género, es entendida por medio de dinámicas de clase social: la feminización del cuidado está relacionada dialécticamente con la feminización de la pobreza.

Las personas son divididas según presupuestos de género con el fin de satisfacer un sistema de relaciones sociales satisfaciéndose a sí mismas. Aquí seguimos estando claramente en el terreno del construc-

tivismo social, aunque sea un constructivismo materialista. Entonces ¿cómo se explica la *diversidad* de género? ¿Cómo se explica el hecho de que algunas personas asignadas al «ámbito de la mujer» se sientan relativamente cómodas en sus cuerpos, pero quieran asumir las conductas y las expectativas de los hombres, y que otras personas no se sientan cómodas en sus cuerpos en absoluto? Aquí la ideología del sexismo oposicional ya no tiene ningún sentido. Aquellas personas que encuentran que la ideología de género es claramente irracional o personalmente insatisfactoria, siguen apoyándola solo por medio de la fuerza: por miedo a la alienación social, miedo a no ser capaz de vender un yo con un género complejo en el mercado[10] y miedo a la violencia.

Aunque esto explica el desarrollo de lo queer, no explica la existencia de lo trans. Si el género es ideológico ¿cómo es posible que algunas personas deseen cambiar sus *cuerpos* para encajar en un marco ideológico que, quizá, también estén cuestionando? El fundamento de la respuesta no es tan difícil: lo que está construido socialmente es material en movimiento, y los cuerpos son parte del material formado. Sabemos que los cuerpos no nacen en dos categorías ideales —XY hombre con testículos y XX mujer con ovarios; más bien, estamos compuestos de células cuyas combinaciones producen diferentes reacciones—. No hay ninguna razón para asumir que algunas configuraciones no produzcan un sentido de que la composición del propio cuerpo es «rara». Sin embargo, cuando tenemos el deseo de cambiar el propio cuerpo, esperamos también que, dependiendo de los cambios que se hagan, cambie nuestro género social. En este punto, el género social debe gestionarse. Al igual que aquellas personas asignadas como mujeres al nacer puede que no rechacen la asignación social de género, no hay ninguna razón para asumir que aquellas personas que modifican la composición de sus cuerpo a veces no cuestionarán las expectativas de género, y otras veces lo harán. Algunas mujeres trans quieren ser flores hermosas porque hay aspectos de la expresión de género

10. Vendemos cuerpos con género en el mercado, y el trabajo que hacemos tiene efectos físicos en los procesos corporales, de modo que, en este sentido, el género social determina los cuerpos sexuados. Un ejemplo icónico de cómo el trabajo asigna género al cuerpo es cuando la protagonista, Jess, que se auto-identifica como butch y que descarga camiones en los muelles, reflexiona sobre cómo trabajar en los muelles en invierno daña y endurece las partes expuestas de los cuerpos de los otros trabajadores (Feinberg, 1993, p. 75).

femenino que encuentran encantadores y edificantes, por la misma razón que las mujeres cis lo sienten así. Otras mujeres tras no tienen interés en ser delicadas de ninguna manera, y no creen que la feminidad tenga nada que ver con ser una mujer —al igual que les ocurre a algunas mujeres cis—. Además, algunos *hombres* trans también quieren ser flores hermosas. Algunas personas intersexuales se sienten cómodas con algunas expectativas de género social; otras no se sienten cómodas con ninguna de ellas. Todo lo que es posible existe. Nada existe *ex nihilo* a partir de una visión platónica de lo bien formado o lo mal formado. Las personas queer, trans e intersexuales son reales. Las personas queer, trans e intersexuales son racionales. Las personas queer, trans e intersexuales son parte del todes.

Sin embargo, no podemos expresar personalmente nuestra forma de ser fuera de la ideología. Podemos expresarla contra la ideología dominante —romper con lo que se repite habitualmente— pero los parámetros de esa ideología no cambiarán a menos que también cambien las relaciones sociales materiales que sustentan la ideología. Las relaciones sociales —las relaciones de clase social— no determinan exactamente lo que *será*, pero limitan los parámetros de lo que *puede* ser. Un eunuco en Bizancio no puede imaginar los parámetros del pluralismo liberal, y un niño de una tribu germánica del siglo X no podía imaginar el «racismo anti negro»; de hecho, los americanos del siglo XVII no conocía los términos «negro» y «blanco». Una política queer basada en cuestionar los binarismos, demostrando el carácter ideológico de estos binarismos, no es en sí misma una condición suficiente para erradicar las ideologías de género construidas por las fuerzas de la vida material cotidiana, dado que está organizada por las relaciones sociales capitalistas. De igual modo, demostrar los disparates de la ideología racista no es una condición suficiente para erradicar el racismo. Aunque cada persona blanca de Estados Unidos reconociera el razonamiento falaz de la construcción de la ideología racial, aunque cada persona blanca fuera sensible a los disparates que viven las personas negras en el sistema de justicia penal, nada cambiaría hasta que no hubiera un movimiento organizado que se enfrentara a esos disparates.[11] Tamir Rice, un niño de doce años, fue considerado responsable

11. Michelle Alexander señala que el mantenimiento del racismo no necesita un odio racial; solo necesita que se sigan ignorando las injusticias.

de no impedir su propio asesinato. Aceptar este disparate, como la repetición de pararse en un semáforo en un desierto vacío, valida su significado: si aceptas que un niño pequeño merece ser acribillado en cuestión de segundos por llevar una pistola de juguete andando por una acera vacía, entonces tu mapa epistemológico asumirá esto como una consecuencia natural de «cómo son las cosas». La siguiente atrocidad que ocurra será mucho más fácil de aceptar. Muchas personas no aceptarán que estas atrocidades sean lógicas, pero sin organizarse con otras para resolver el problema quedan condenadas a asumir en silencio un mapa que no tiene sentido. Cambiar requiere conciencia y solidaridad, pero cambiar también requiere cambiar.

Diez axiomas para un futuro marxista queer

1. La política del fragmento debería ser reemplazada por una política inclusiva de todes

La afirmación de una política inclusiva es simplemente una oposición a la «dictadura de los fragmentos» de finales del siglo XX (Best, 1989, p. 361).[12] La dictadura de los fragmentos fue, en parte, una respuesta a dos problemas políticos muy reales de mediados del siglo XX: el concepto de una totalidad osificada proyectada por las sectas que lideraban el marxismo soviético, y, de alguna manera relacionado con esto, la incapacidad del marxismo para incorporar realmente un desafío al sexismo tradicional y oposicional, lo que hizo que las poblaciones sexuadas y racializadas aparecieran como fragmentos, como sectores de la sociedad con problemas solo tangencialmente relacionados con la economía política. Como respuesta a este desinterés por parte de la política marxista sobre sus problemas, las feministas asumieron que estos estaban motivados por otros vectores de opresión externos. El producto intelectual de esta posición desarrollo la idea, en última instancia insostenible, de que estaban funcionando dos sistemas: el problema era, por una parte, una economía política concreta llamada

12. Esto también se analiza extensamente en Floyd (2009).

capitalismo, y, por otra parte, un «patriarcado» generalizado que seguía existiendo como una especie de vestigio espiritual del feudalismo. La lógica de la teoría de los sistemas duales condujo a un modelo donde habría un infinito número de sistemas que podrían atravesar a la persona individual, pero que no eran fenómenos generados necesariamente por el mismo sistema. Sugerir que estos fenómenos habían sido generados por el propio sistema era considerado reduccionista, pero al mismo tiempo no se daba ninguna explicación adecuada de cómo se habían generado estos fenómenos sociales. Se hicieron populares dos explicaciones: una se basaba en la libre voluntad, la otra en la estructura. Para la primera, fenómenos como el racismo y el sexismo surgían de la voluntad de poder individual; la incorporación de ciertos grupos para consolidar el poder era la sistematización de este poder. En esta guerra hobbesiana de todos contra todos, depende de cada individuo consciente en cada grupo de poder decir la verdad al poder y hacer conscientes a los demás de las injusticias que están cometiendo. En la segunda configuración del poder, los individuos tienen una agencia poco significativa, dado que han nacido dentro del lenguaje que estructura la conciencia. El sujeto, en este modelo, a pesar de los intentos estructuralistas de romper con el cartesianismo, permanece como un fantasma en la máquina. En las variantes postestructuralistas de este modelo, lo mejor que puedes hacer es ser consciente de cómo el lenguaje está funcionando dentro de ti y construirte a ti mismo como un desafío a las estructuras y limitaciones del discurso: en vez del lema utópico «sé el cambio que quieres ser», este modelo de conciencia política sugieren «sé la resistencia que te gustaría que pudiera existir, pero que no puede existir porque ya hemos sido interpelados por el lenguaje y, por extensión, por el Estado». La dictadura de los fragmentos también es promovida por la actitud de libre mercado que hay en su mascarada de escepticismo anti-totalitario empirista: nunca podemos saber si existe una cosa llamada todes, porque ninguna mente individual puede experimentar la existencia del todes. Por extensión, tampoco existe esa cosa llamada capitalismo, solo individuos que intercambian cosas de forma libre e igual. ¡Nadie experimenta *todo el capitalismo*! Como dijo la gran filósofa Margaret Thatcher: no existe la sociedad, solo hay individuos y familias. Para los amantes del libre mercado, las restricciones son irrelevantes con tal de que las manos invisibles del mercado no estén atadas.

Por tanto, incluir a todes no tiene que ver con un sentimiento de unidad o un compromiso del grupo hacia la tolerancia, o con un odio al concepto de clausura y finitud. Una visión política inclusiva del «todes» es la simple afirmación de que podemos deducir lógicamente que el mundo es una totalidad —un movimiento parpadeante, vibrante, de nacimiento y de muerte, de aparición y de desaparición, de relaciones sociales que son a la vez reales y cambiantes—. Una vez que hemos aceptado esta política, podemos caer del lado de los que dicen que este universo necesita ser purificado, segregado y ordenado, o del lado que dice que los seres son iguales en su infinita complejidad. La única cuestión que permanece después de esto es: «¿Y tú de qué lado estás?».

2. *Los análisis de la economía política deben ser concretos, dialécticos, e inclusivos con el sexo y el género*

Para que la economía política marxista sea concreta y dialéctica, no puede separar los fenómenos sociales de los análisis políticos. Incluir los análisis de la reproducción en los análisis de la producción económica mejora mucho nuestra comprensión de las condiciones políticas de un lugar concreto. No solo eso, para comprender la posición de las mujeres necesitamos comprender la economía, pero si queremos comprender la economía, necesitamos analizar la posición de las mujeres. Con la excepción de cuestiones abstractas muy específicas sobre la producción (por ejemplo ¿la financiarización es una respuesta a la ley de la tendencia a la baja de la tasa de beneficios?), una comprensión *más completa* de las dinámicas de las relaciones de género dentro de una sociedad ayudará a evaluar las dinámicas de las relaciones sociales capitalistas. Esto significa que el materialismo marxista no solo debería «hacer sitio» para el análisis del racismo y del sexismo oposicional en un contexto internacional y transnacional; debería analizar cómo el desarrollo y el mantenimiento de las aspectos sociales marcados por el género y por la raza afectan el resultado de los procesos de producción. Para decirlo de forma clara, si la construcción y el mantenimiento de poblaciones acosadas no es un factor en los debates sobre la economía política, entonces, o bien no se están teniendo en cuenta aspectos de las condiciones económicas debido a una ignorancia epis-

temológica, o bien los anti-marxistas lleva razón: el marxismo no tiene nada que decir sobre la opresión. La mayoría del trabajo industrial mundial está racializado y marcado por el género por una razón: basta con decir que analizar estas razones complementaría cualquier análisis económico. El estudio del género y la sexualidad es clave para los análisis económicos, y también es verdad lo contrario: los análisis económicos son clave para comprender el género y la sexualidad. La economía no es un tema que debe ser separado de su contexto social y filosófico, y tampoco se debe permitir que se presente como algo inescrutable para las personas ordinarias, ni debe ser tratado como la propiedad intelectual de hombres heteros y cisgénero.

3. El modelo interseccional de la opresión debe ser reemplazado por un modelo unitario, relacional

El feminismo interseccional ha sido un correctivo crítico al feminismo de la Mujer Universal, ya sea esta universalidad el feminismo cultural, el feminismo radical, o el feminismo imperialista. Todos ellos han servido como un megáfono para mujeres blancas de clase alta en el mundo desarrollado que a veces hablan en lugar de sus pobres hermanas morenas, en vez de escuchar lo que estas están diciendo realmente sobre sí mismas. El feminismo interseccional recordó a estas feministas el deber de asumir su incapacidad para explicar las diferencias sociales en las vidas de las mujeres en términos de raza, orientación sexual, identidad de género, nacionalidad o movilidad social (esta última a veces se llamaba de forma poco útil «clase»). Tenían buenas razones para adoptar el lema «mi feminismo será interseccional, o será una basura».

El feminismo interseccional no fue el primer intento de desarrollar una visión de los obstáculos que enfrentaban aquellas personas cuyas luchas de género estaban condicionadas por el racismo y la homofobia. La tradición feminista lesbiana negra y las tradiciones marxistas-feministas de la segunda ola usaban términos como «doble o triple opresión», o estar en «una amenaza doble o triple». Tiene sentido que, según se iban discutiendo más abiertamente los vulnerabilidades, las asignaciones numéricas —vivir una amenaza séxtuple— hubieras sido difícil de manejar. *Opresiones interseccionales* era una forma clara de debatir problemas colectivos.

Pero el modelo de las opresiones interseccionales es una ampliación de la teoría de los sistemas duales. Aunque la interseccionalidad supone una inmensa mejora de un conjunto teórico disfuncional que naturaliza la experiencia de la mujer, es una metáfora débil y confusa. El modelo de las opresiones interseccionales asume que cada opresión es un vector con un origen difuso que atraviesa al sujeto individual: la raza, el género, la clase social, la apariencia externa, la capacidad, etcétera atraviesan al sujeto desde diversos ángulos. Sin embargo, esto cosifica la raza y las imposiciones del género social, en vez de comprender estos términos como resultado de procesos que llamamos racismo y sexismo, procesos que se condicionan mutuamente. El racismo y el sexismo no afectan el cuerpo saliendo de la nada: el racismo y el sexismo son procesos sociales desarrollados dentro de una matriz material. Desconectados de la vida material, parece como si la opresión surgiera de una voluntad malvada y de malas ideas.

Más aún, una visión marxiana de la clase social no puede ser entendida como un vector de opresión adicional. La organización social material es la matriz de la injusticia social. En el modelo interseccional, la clase social es calculada dentro de la suma de una serie de dificultades individuales. La clase social no es entendida como una situación, como una posición dentro de un régimen de producción, sino como una identidad estática. Desde esta perspectiva, en Occidente, la demanda de que la clase social se incluya se da junto a una demanda de los hombres blancos para que se reconozcan sus «dificultades», y de este modo es entendida como un intento de evadir la responsabilidad del racismo y del sexismo que ellos perpetúan. Desde esta perspectiva, suena reaccionario insistir en la importancia de la clase social. Sin embargo, la clase social no es otro vector de opresión; es la mistificación de todas las relaciones sociales para ponerlas al servicio de la producción de plusvalía. La opresión es opresión porque se siente —lo importante es que se siente—. La explotación se caracteriza por la discrepancia matemática entre el valor que el trabajo añade a una mercancía y la plusvalía extraída por aquellos que compran la fuerza de trabajo. Lo importante de la explotación es que es mistificada fácilmente. Las relaciones de género pueden ser también mistificadas (para acelerar la explotación), pero hay un elemento sustractivo adicional a la explotación. Si el esencialismo bio-

lógico fuera verdad y a todas las mujeres realmente les encantaran los roles que se les asignan, eso no podía ser considerado opresión. Pero si incluso todas las personas trabajadoras fueran felices como elfos, el núcleo matemático de la expropiación —del flujo de valor de los productores a los propietarios— permanecería, la economía de expansión y recesión continuaría y también la necesidad sistémica de poblaciones excedentes y la destrucción medioambiental causada por las crisis y la superproducción. La clase social es primaria —no en el sentido de más importante, sino sentido de ser el límite, el fundamento, el lugar donde se extrae el beneficio y el lugar donde puede ser combatida—. La centralidad de la clase social es táctica, no moral.

4. Ser queer/trans no es reaccionario ni revolucionario

Gran parte del debate que rodea el radicalismo queer implica evaluar si las demandas son normativas o radicalmente queer. La vida es normativa cuando uno actúa como lo hacen los heterosexuales, quiere lo que quieren los heterosexuales y participa en relaciones económicas capitalistas como un consumidor o un trabajador, donde el capitalismo a menudo es definido como una red de empresas monolíticas, homogéneas y homogeneizadoras, y donde los pequeños capitalistas a veces se toleran.

El argumento de que el capitalismo prospera gracias a la normatividad ignora el hecho de que también prospera con la diversidad, el pluralismo, la moda y los nichos de mercado. Aunque la familia heteronormativa es productiva para el capital, las personas individualistas urbanas queer y las personas contraculturales marginadas también son productivas para el capital —las primeras como «creativas» en el mercado laboral, las segundas cómo población excedente (o, en el caso de Estados Unidos, como fuerza de trabajo industrial de bajo coste)—. Las personas queer sin criaturas tampoco están totalmente fuera de la matriz familiar, porque a los miembros de la familia no casados y sin criaturas a menudo se les encarga el cuidado de los mayores. Es algo romántico pensar que puedes cambiar el mundo por medio de la diversidad sexual, la autoexpresión creativa y los vínculos comunales. Pero no puedes.

Además, las personas trans e intersexuales no deberían ser utilizadas como una bandera de posibilidad radical para un futuro nuevo, postgénero. En primer lugar, las personas trans e intersexuales están, la mayoría de las veces, *marcadas por el género*. En segundo lugar, los cuerpos trans ya sufren bastantes presiones como para que se les pida que hagan de sus cuerpo objetos políticos de forma deliberada.[13] Sin embargo, aunque lo queer no es progresista, tampoco es reaccionario, ni un producto de la desviación burguesa, como a veces fue caricaturizado por los movimientos marxistas y del Tercer mundo de mediados del siglo XX. Tampoco es un producto importado eurocéntrico, ajeno a las personas pre-colonizadas. Tampoco es útil combinar lo queer con la clase social, incluyendo representar lo queer como la propiedad hedonista de una élite.

Por tanto, aquellas personas que tienen géneros no normativos no son necesariamente pobres; las personas que son gais y lesbianas no son necesariamente de clase media. Oponerse a la normatividad es un gesto político vacío. La cultura queer no es anticapitalista. Y tampoco lo es queerizar la cultura.

5. El binarismo no es el problema y el pensamiento no binario no es la solución

Desde el giro postestructuralista, Occidente ha estado enamorado de la muerte de lo binario. Todos los males pueden atribuirse a ello: nosotros y ellos, negro y blanco, hetero y gay, hombre y mujer, rico y pobre, unos y ceros. Un mundo así no tiene en cuenta la diversidad y mucho menos la poesía. O eso dice la historia.

Es verdad que las falsas dicotomías son engañosas y se presentan ante nosotros con un mapa rígido e inmutable del universo. Entre nosotros y ellos está todo, hay múltiples sexualidades, etnicidades, religiones, etcétera. Pero, paradójicamente, las luchas contra las dicotomías presentan nuevas dicotomías: binario versus múltiple, heteronormati-

13. Las tasas de agresiones sexuales, suicidios y asesinatos de personas LGBTQ es astronómica: las personas de género no normativo se llevan la peor parte de la violencia por parte de la población general y por parte de los agentes de policía. Esta violencia no ha descendido con los progresos legales: en Estados Unidos, las estadísticas muestran que incluso ha aumentado (National Coalition of Anti-Violence Programs, 2014).

vo versus queer, trans versus cis.[14] Además, hay importantes dicotomías políticas que este lenguaje pasa por alto: hay racismo y antirracismo, hay una línea de piquetes y hay quien cruza esa línea, hay asesinatos de personas queer/trans y hay una ausencia de esos asesinatos, hay inmigrantes bienvenidos que llegan a tus orillas y hay otros a los que se les deja ahogarse. Por supuesto, estos antagonismos necesitan ser entendidos dialécticamente —el racismo y el antirracismo no son solo objetos conceptuales abstractos, sino procesos relacionales en un mundo material—. Los que rompen las huelgas puede ser incorporados al grupo de piquetes, y los huelguistas pueden traicionar la solidaridad. Pasar de la violencia contra las personas queer hasta la ausencia de violencia es un proceso que implica transformar a aquellas personas que quieren hacer daño a las personas queer y trans en personas que no quieran hacerlo. Sin embargo, la complejidad de ese proceso no significa que los antagonismos no sean reales.

También deberíamos recordar que no todas las «terceras vías» son progresistas. Las políticas que triangulan los intereses destruyen los movimientos: los intelectuales que deconstruyen las luchas obreras deconstruyen a la clase obrera en favor de los jefes; y el fascismo se presenta a sí mismo como una «tercera posición» entre el capitalismo y el comunismo armonizando las demandas obreras con las necesidades de la burguesía nacional.

6. Los/las marxistas deben posicionarse contra el feminismo radical trans-excluyente

Aunque los/las marxistas tienen poco en común con los puntos de vista feministas radicales, especialmente sobre la idea de que el patriarcado sea el origen de todas las opresiones de clase, las marxistas-feministas han trabajado a partir de un marco de la segunda ola, interrumpido por los errores del feminismo de la tercera ola y su incapacidad para abordar a fondo problemas como la gestación subrogada comercial en el sur de Asia, las contribuciones económicas del trabajo en el hogar y del trabajo reproductivo, y el feminicidio.

14. La dificultad de etiquetar lo binario como algo automáticamente problemático es analizada en Serano (2007; 2013).

Sin embargo, la liberación de las mujeres no está amenazada por la liberación de los hombres que pueden tener criaturas o de las mujeres que no pueden hacerlo.[15] La visión paranoica del feminismo radical trans-excluyente de las mujeres trans como violadoras y agresoras que acechan en los baños —reminiscencias no solo de opiniones conservadoras de la derecha, sino también de pánicos más antiguos sobre las lesbianas en los vestuarios— no tiene cabida en la teoría marxista. Tampoco lo tiene la histeria moralista de las mujeres-que-culpan-a-las-mujeres por ser «cerdas machistas» o «colaboracionistas», que siempre presentan a las trabajadores sexuales como enemigas vendedoras de sexo, en vez de tratarlas como *trabajadoras*, como sujetos que viven en un sistema económico. Históricamente, junto con las mujeres heterosexuales cisgénero, las mujeres trans de clase trabajadora y las lesbianas femme se han llevado la peor parte de esta misoginia. El marxismo es una política basada en la solidaridad y la acción dentro de un contexto económico, no acusaciones brutales y pánicos de género, y los/las marxistas tampoco deben aceptar la idea de que las personas trans están intentando borrar la palabra «mujer» en un momento en el que las mujeres están siendo atacadas. El capitalismo no es simplemente misógino, es un intento de mantener el sexismo tradicional y oposicional que asegura el sistema. Si nos tocan a una nos tocan a todas.

7. El comunitarismo queer debería ser reemplazado con demandas políticas queer

La necesidad de espacios seguros queer no es un bien político eterno: es la prueba de una situación lamentable. Todo comunitarismo provoca cuestiones sobre los límites y las exclusiones. ¿Por qué ser una comunidad, si no hay un afuera? Las personas queer, al estar excluidas de la sociedad mayoritaria, aisladas y vulnerables, tienen derecho a la autodeterminación; pero el fin no debe ser lucha hacia un permanente sentido de nacionalismo o separatismo queer —especialmente porque la naturaleza existencial de lo queer es un fenómeno que atraviesa las

15. Véase «Trans Women: There's No Conundrum About It» en Serano (2013, pp. 43-47).

fronteras y las culturas—. ¿Podemos esperar de un grupo palestino queer que forme una nación queer que excluya a los palestinos heterosexuales? En lugar de un nacionalismo queer, el objetivo debería ser queerizar el internacionalismo, no en el sentido de un Queer Universal, sino en el sentido de crear un sector del movimiento queer alineado con la clase trabajadora para ampliar sus solidaridades a otras personas oprimidas, vulnerables y explotadas, *acepten o no a las personas queer*.

Más aún, como muestra el trabajo de Lisa Vogel, la liberación queer y trans depende de la liberación de los derechos reproductivos y de salud de las mujeres cis, trabajadoras y heterosexuales. El sexismo oposicional está vinculado al sexismo tradicional y mucho del sexismo tradicional viene de la economía política del embarazo y la maternidad bajo el capitalismo. Para su propia liberación, las personas queer deben apoyar las demandas de las mujeres hetero, cisgénero, a nivel mundial, *acepten o no a las personas queer*.

8. El marxismo queer no es el análisis de los hábitos de consumo queer

Últimamente, gran parte del análisis marxista de la opresión queer ha sido el análisis de la cooptación queer por la economía de mercado (véase el punto 4 más arriba). Es curioso que los marxistas aborden la política queer criticando los hábitos de consumo de personas queer de clase media y conscientes de su estatus. Las feministas marxistas no están fascinadas por los hábitos de consumo de las mujeres en los hogares, sino por problemas concretos como la reproducción social, las agresiones sexuales y la liberta reproductiva. Los marxistas que analizan la opresión a la comunidad negra no se centran en cómo las clases medias negras compran con una visión pequeño burguesa de sí mismas, sino más bien en problemas concretos como la violencia policial y la discriminación en la vivienda. Ser solidarios con los inmigrantes no implica analizar sus compras y criticarles por ser unos asimilacionistas cuando deciden adoptar las costumbres de su nueva comunidad.

La única razón que puedo entender de que haya tantos escritos sobre cómo las personas queer son incapaces de vivir según lo que se espera de sujeto radicales es que los marxistas han asumido la idea de

que hay algo inherentemente radical en la existencia queer; que, en sí misma, plantea una especie de desafío al capitalismo porque cuestiona la familia, olvidando que el capitalismo en realidad no se preocupa por la familia; más bien se preocupa del mantenimiento gratuito de su futura fuerza de trabajo y de asegurarse de que la cadena de montaje no se vea interrumpida.

Por lo general, la queja es que las personas queer ignoran la violencia y la vulnerabilidad de los sectores más pobres de «la comunidad». Pero un número significativo de otras poblaciones oprimidas tampoco tiene ningún interés por la violencia que sufren sus compañeras: mujeres que culpan a otras mujeres por las violaciones, mujeres de clase media que están demasiado ocupadas «yendo de fiesta y de compras» como para preocuparse por la feminización de la pobreza. Entonces ¿por qué las personas queer de clase media no se iban a comportar como otras personas de clase media? ¿Por qué profesionales queer y personas queer de clase alta deberían ocuparse de los pobres y de las personas queer de clase trabajadora? Una vez más, mi única hipótesis es que se sigue pensando que hay algo en la noción de queer que es inherentemente radical. El otro lado de la moneda es la creencia de que hay un cierto conservadurismo siniestro inherente a lo queer. No solo que lo queer es una «desviación burguesa» en sí, sino que lo queer como identidad política surge como una posibilidad solo dentro del capitalismo: por lo tanto, debe ser una política pro-capitalista. Esta paranoia reaccionaria es tan peligrosa como inútil.

Las personas marxistas queer deben distanciarse del nacionalismo queer. El tiempo que se gasta denunciando a las personas queer de clases altas por comportarse como personas queer de clases altas sería mejor que se gastara luchando en batallas que se asume equivocadamente que ellas van a luchar.

9. La política queer debe oponerse al «imperialismo con cara queer»

Siguiendo el concepto de Jasbir Puar de homonacionalismo, el imperialismo estadounidense tras la elección de Obama pasó de la homofobia rampante a promover la integración de las personas queer con la esperanza de vender a los progresistas liberales el proyecto de una

guerra sin fin. Pero esta contradicción supone simplemente que los políticos intentan dominar todo el campo político. Los neoconservadores que diseñaron la exclusión de las personas LGBT en el cambio de milenio ahora son el mismo grupo que está haciendo pinkwashing a Israel. De hecho, las campañas de pinkwashing eran *simultáneas* a sus campañas anti-LGBT en la «patria».

La protección de las personas queer —como la protección de las mujeres— puede convertirse en una tapadera progresista moderna para la dominación de Oriente medio, estableciendo una narrativa de «bárbaros» contra Occidente. El imperialismo queer sería otra arma de esta campaña. La salida a este callejón sin salida es la solidaridad con las personas queer de los países ocupados. En vez de apoyar una misión civilizadora en Irak, podemos apoyar a IraQueer. En vez de apoyar la ocupación de Gaza podemos apoyar a Aswat y a alQaws.

10. Allí donde hay solidaridad con el objetivo de erradicar la expropiación, allí hay marxismo queer

Del mismo modo que el ecosocialismo es algo más que socialismo, dado que oponerse a la devastación ecológica no se ve como una preocupación lógica de los socialistas, y del mismo modo que el feminismo negro (como señala Fields) solo es necesario si feminismo significa ignorar los problemas de las mujeres negras, el término «marxismo queer» solo es necesario en la medida en que el marxismo no incluye automáticamente a las personas transgénero, de género no normativo y de sexualidad diversa en su análisis de las relaciones sociales. Sin embargo, podemos luchar por un futuro donde no sea necesario un marxismo-feminismo o un marxismo queer, sino solo un movimiento internacional para expropiar a los expropiadores, un movimiento donde el sexismo tradicional y oposicional sea abordado como una condición y una consecuencia de la explotación. Este es el único futuro por el que merece la pena luchar.

Bibliografía

Abu-Lughod, Janet (1989), *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, Nueva York NY.

Ahmad, Aijaz (2008), *In Theory: Nations, Classes, Literatures*, Verso, Londres.

Ainsworth, Claire (2015), «Sex Redefined», *Nature*, 518, pp. 288-291.

Aldrich, Robert (2003), *Homosexuality and Colonization*, Routledge, Nueva York NY.

Alexander, Michelle (2012), *The New Jim Crow: Mass Incarceration in an Age of Colorblindness*, The New Press, Nueva York NY.

Althusser, Louis (2006), *For Marx*, Verso, Londres.

Anderson, Kevin (1999), «Marx on Suicide in the Context of His Other Writings on Alienation and Gender», en Eric Plaut y Kevin Anderson (eds.), *Marx on Suicide*, Northwestern University Press, Evanston IL.

— (2010), *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago IL.

Angus, Ian y Simon Butler (2011), *Too Many People? Population, Immigration, and the Environmental Crisis*, Haymarket Books, Chicago IL.

Anievas, Alexander y Kerem Nisancioglu (2013), «What's at Stake in the Transition Debate? Rethinking the Origins of Capitalism and the "Rise of the West"», *Millennium: Journal of International Studies*, 41 (1), pp. 78-102.

Aston, T. H. y C. H. E. Philpin (1987), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

Aucoin, Michael William y Richard Wassersug (2006), «The Sexuality and Social Performance of Androgen Deprived (Castrated), Men Throughout History: Implications to Modern Day Cancer Patients», *Social Science & Medicine*, 63 (12), pp. 3.162-3.173.

Austin, J. L. (1975), *How to Do Things With Words*, Oxford University Press, Oxford.
Badiou, Alain (2001), *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, Londres.
— (2003), *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Redwood City CA.
— (2006), *Polemics*, Verso, Londres.
— (2007), *The Century*, Polity Press, Cambridge.
— (2012), *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, Verso, Londres.
Banaji, Jairus (2010), *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*, Brill, Leiden.
Baudrillard, Jean (1975), *The Mirror of Production*, Telos Press, St. Louis MO.
— (1994), *The Illusion of the End*, Polity Press, Cambridge.
Bell, Daniel (1996), *The Cultural Contradictions of Capitalism: Twentieth Anniversary Edition*, Basic Books, Nueva York NY.
Benenson, Harold (1984), «A Reply», *International Labor and Working-Class History*, 26 (Fall), pp. 45-51.
Benston, Margaret (1989), «The Political Economy of Women's Liberation: A Reprint», *Monthly Review*, 41 (7), pp. 31-43.
Bernstein, Eduard (1961), *Evolutionary Socialism: The Classic Statement of Democratic Socialism*, 2.ª ed., Schocken Books, Nueva York NY.
Bérubé, Allan (2011), *My Desire for History: Essays in Gay Community and Labor History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill NC.
Best, Steven (1989), «Jameson, Totality, and the Poststructuralist Critique», en Douglas Kellner (ed.), *Postmodernism/Jameson/Critique*, Maisonneuve Press, Washington DC.
Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Nueva York NY.
Bozorgnia, S. M. H. (1998), *The Role of Precious Metals in European Economic Development: From Roman Times to the Eve of the Industrial Revolution*, Greenwood Press, Westport CT.
Brinton, Maurice (1970), «The Irrational in Politics», *Solidarity Pamphlet*, 33, June, 2.ª ed., August, 1975.
Brown, Gavin (2012), «Homonormativity: A Metropolitan Concept that Denigrates Ordinary Lives», *Journal of Homosexuality*, 59, pp. 1.065-1.072.
Brown, Heather (2013), *Marx on Gender and the Family: A Critical Study*, Haymarket Books, Chicago IL.
Brown, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton NJ.
Bureau of the Census (1976), *A Statistical Portrait of Women in the United*

States. Current Population Reports, Special Studies Series P-32, n.º 58, Bureau of the Census (Department of Commerce), Washington DC.

Burkett, Paul (2014), *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, Haymarket Books, Chicago IL.

Bustelo, Jack (1954), «Sagging Cosmetic Lines Try a Face Lift», *The Militant*.

Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York NY.

— (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Abingdon y Nueva York NY.

— (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, Nueva York NY [hay traducción en castellano, *Poder, lenguaje e identidad*, ed. Síntesis, Madrid, 2004, prólogo y traducción de Javier Sáez del Álamo y Paul B. Preciado].

— (2012), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, Nueva York NY.

Caffentzis, George (1999), «The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri», *Common Sense: journal of the Edinburgh Conference of Socialist Economists*, 24, pp. 20-38.

Cahnman, Werner J. y Rudolf Heberle (eds.) (1971), *Ferdinand Tönnies on Sociology: Pure, Applied, and Empirical. Selected Writings*, Chicago University Press, Chicago IL.

Cameron, D. Ewen (1948), *Life is for Living*, Macmillan, Nueva York NY.

Campbell, Kirsten (2004), *Jacques Lacan and Feminist Epistemology*, Routledge, Londres.

Carter, David (2004), *Stonewall: The Riots That Sparked the Gay Revolution*, St Martin's Press, Nueva York NY.

Casey, Edward S. y Mary Watkins (2014), «Juan Crow: The American Ethnoracial Caste System and the Criminalization of Mexican Migrants», en *Up Against the Wall: Re-imagining the US-Mexico Border*, University of Texas Press, Austin TX.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton NJ.

Chatterjee, Partha (1993), *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton NJ.

Chibber, Vivek (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, Londres.

Creighton, Sarah M., Lina Michala, Imran Mushtaq y Michal Yaron (2014), «Childhood Surgery for Ambiguous Genitalia: Glimpses of Practice Changes or More of the Same?», *Psychology & Sexuality*, 5 (1), pp. 34-43.

Croom, J. Halliday (1898-1899), «Two Cases of Mistaken Sex in Adult Life», *Transactions of the Edinburgh Obstetrical Society*, 24, pp. 102-104.

D'Emilio, John (1983), *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, University of Chicago Press, Chicago IL.

— (1998), *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, 2.ª ed. con un nuevo prefacio y epílogo, University of Chicago Press, Chicago IL.

— y Estelle B. Freedman (1998), *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. 2.ª ed., University of Chicago Press, Chicago IL.

Dalla Costa, Mariarosa y Selma James (1972), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol.

Daly, Mary (1990), *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston MA.

Davidson, Neil (2012), *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?*, Haymarket Books, Chicago IL.

Davis, Angela Y. (1983), *Women, Race, and Class*, Random House, Nueva York NY.

DeFilippis, Joseph N., Lisa Duggan, Kenyon Farrow and Richard Kim (eds.), (2011-2012), *A New Queer Agenda: The Scholar & Feminist Online*, problema 10.1-10.2 (octubre de 2011/primavera de 2012). Disponible en <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/>.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN.

— (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN.

Dixon, Aaron y Judson L. Jeffries (2012), *My People Are Rising: Memoir of a Black Panther Party Captain*, Haymarket Books, Chicago IL.

Draper, Hal (1966), «The Two Souls of Socialism», *New Politics*, 5 (1), pp. 57-84.

Drucker, Peter (2015), *Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism*, Brill, Leiden.

Duggan, Lisa (2002), «The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism», en Russ Castronovo y Dana D. Nelson (eds.), *Materializing Democracy: Towards a Revitalized Cultural Politics*, Duke University Press, Durham NC.

Dunning, Stephanie K. (2009), *Queer in Black and White: Interraciality, Same Sex Desire, and Contemporary African American Culture*, Indiana University Press, Bloomington IN.

Ebert, Teresa (1995), «(Untimely), Critiques for a Red Feminism», *Transformation*, 1 (Spring).

Eklof Ben (2008), «Russian Literacy Campaigns 1861-1939», en Robert F. Arnove y Harvey J. Graff (eds.), *National Literacy Campaigns and Movements: Historical and Comparative Perspectives*, Transaction Publishers, New Brunswick NJ.

Engels, Frederick (1973), «Origins of the Family, Private Property, and the State», en *Marx-Engels Selected Works*, vol. 3, Progress Publishers, Moscú.

Fanon, Frantz (1963a), *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Nueva York NY.

— (1963b), «The Trials and Tribulations of National Consciousness», en *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Nueva York NY.

Farnsworth, Beatrice (2002), «The Rural Batrachka (Hired Agricultural Laborer), and the Soviet Campaign to Unionize Her», *Journal of Womens History*, 14 (1), pp. 64-83.

Fausto-Sterling, Anne (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, Nueva York NY.

Federici, Silvia (2003), *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Nueva York NY.

— (2012), *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland CA.

Feinberg, Leslie (1993), *Stone Butch Blues: A Novel*, Alyson Books, Nueva York NY.

Ferguson, Ann y Nancy Folbre (1981), «The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, South End Press, Boston MA.

Ferguson, Susan y David McNally (2014), «Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the Historical Materialism Edition of *Marxism and the Oppression of Women*», en Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unity Theory*, Haymarket Books, Chicago IL.

Fields, Barbara J. (1990), «Slavery, Race, and Ideology in the United States of America», *New Left Review*, 181 (mayo-junio), pp. 95-118.

Fields, Karen E. y Barbara J. Fields (2014), *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, Verso, Londres.

Firestone, Shulamith (2003), *Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Farrar, Straus, and Giroux, Nueva York NY.

Floyd, Kevin (2009), *Reification of Desire: Towards a Queer Marxism*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN.

Foster, John Bellamy (2000), *Marx's Ecology, Materialism and Nature*, Monthly Review Press, Nueva York NY.

Fourier, Charles (1996), *Fourier: The Theory of the Four Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.

Freeman, Jo (1973), «The Tyranny of Structurelessness», en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), *Radical Feminism*, Quadrangle, Nueva York NY.

Friedan, Berty (2001), *The Feminine Mystique*, W W Norton & Company, Nueva York NY.

Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, Penguin Books, Londres.

Giallombardo, Rose (1974), *The Social World of Imprisoned Girls: A Comparative Study of Institutions for juvenile Delinquents*, John Wiley and Sons, Nueva York NY.

Gimenez, Martha E. (2005), «Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited», *Science & Society*, 69 (1), «Marxist-Feminist Thought Today», pp. 11-32.

Goldstein, Leslie F. (1982), «Early Feminist Themes in French Utopian Socialism: The St.-Simonians and Fourier», *Journal of the History of Ideas*, 43 (1), pp. 91-108.

Gramsci, Antonio (2003), *Selections from the Prison Notebooks*, Q. Hoare y G. Nowell Smith (eds.), International Publishers, Nueva York NY.

Grant, Jaime M., Lisa A. Mottet, Justin Tanis, Jack Harrison, Jody L. Herman y Mara Keisling (2011), *Injustice at Every Turn: A Report of the National Transgender Discrimination Survey*, National Center for Transgender Equality and National Gay and Lesbian Task Force, Washington DC.

Guba, Ranajit (1998), *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Haines, Michael (2008), «Fertility and Mortality in the United States», EH. Net, Robert Whaples (ed.). Disponible en <http://eh.net/encyclopedia/fertility-and-mortality-in-the-united-states/>.

Halberstam, Judith (1998), *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham NC [hay traducción en castellano, Masculinidad femenina, Egales, Madrid, 2008, traducción de Javier Sáez del Álamo].

Hall, Donald A. (2003), *Queer Theories*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, Hallas, Duncan (1986), «Marx and Politics», *Socialist Review*, 83, pp. 17-19.

Hansen, Joseph y Evelyn Reed (1986), *Cosmetics, Fashions, and the Exploitation of Women*, Pathfinder Press, Nueva York NY.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2001), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA.

— (2004), *Multitude: rand Democracy in the Age of Empire*, Hamish Hamilton, Londres.

Hartmann, Heidi (1979), «The Unhappy Marriage of Marxism to Feminism: Towards a More Progressive Union», *Capital & Class*, 3 (2), pp. 1-33.

Harvey, David (próx.), «Crisis Theory and the Falling Rate of Profit», en Turan Subasat and John Weeks (eds.), *The Great Meltdown of 2008: Systemic, Conjunctural or Policy-created?*, Edward Elgar, Cheltenham. Disponible en <davidharvey.org>.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967), *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford University Press, Oxford.

Heidegger, Martin (1971), «Language», en *Poetry, Language, Thought*, Harper & Row, Nueva York NY.

— (1978), «Letter on Humanism», en *Basic Writings: Nine Key Essays, Plus the Introduction to* Being and Time, traducido por David Farrell Krell, Routledge, Londres.

— (2001), *Poetry, Language, Thought*, HarperCollins, Nueva York NY.

Henning, Christoph (2014), *Philosophy After Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*, Brill, Leiden.

Hickey-Moody, Anna y Mary Lou Rasmussen (2009), «The Sexed Subject In-between Deleuze and Butler», en Chrysanthi Nigianni and Merl Storr (eds.), *Deleuze and Queer Theory*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

Hilferding, Rudolph (2006), *Finance Capital: A Study in the Latest Phase of Capitalist Development*, Routledge, Londres.

Ho, David Y. F. (2000), «Dialectical Thinking: Neither Eastern nor Western», *American Psychologist*, 55 (9), pp. 1.064-1.065.

Hobson, John M. (2004), *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hollibaugh, Amber y Cherrie Moraga (1981), «What We're Rollin' Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism», *Heresies*, 12.

Hook, Sidney (1994), *From Hegel to Marx*, Columbia University Press, Nueva York NY.

Institute of Demography at the National Research University Higher School of Economics (2015), «The First National Census of the Russian Empire in 1897: Distribution of the Population by Religion and Region», Демоскоп *Weekly* 655-6 (21 de septiembre-4 de octubre). Disponible en <http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_rel_97.php>.

Irigaray, Luce (1985), *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, Ithaca NY.

Jensen, Robert (2007), *Getting Off: Pornography and the End of Masculinity*, South End Press, Boston MA.

Kampwirth, Karen (2004), *Feminism and the Legacy of Revolution: Nicaragua, El Salvador, Chiapas*, Ohio University Press, Athens OH.

Kautsky, Karl (1910), *The Class Struggle: Erfurt Program*, C. H. Kerr & Company, Chicago IL.

Kennedy, Elizabeth Lapovsky y Madeline D. Davis (1993), *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community*, Routledge, Nueva York NY.

Kennedy, Hubert (2005), *Karl Heinrich Ulrichs: Pioneer of the Modern Gay Movement*, 2.ª ed., Peremptory Publications, Concord CA.

Kessler, Suzanne J. (1998), *Lessons from the Intersexed*, Rutgers University Press, New Brunswick NJ.

Kirsch, Max H. (2000), *Queer Theory and Social Change*, Routledge, Londres.

Klein, Naomi (2007), *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Picador, Nueva York NY.

Kliman, Andrew (2011), *The Failure of Capitalist Production: Underlying Causes of the Great Recession*, Pluto Press, Londres.

Knight, Michael Muhammad (2009), *The Taqwacores*, Soft Skull Press, Nueva York NY.

Kojève, Alexandre (1980), *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, Ithaca NY.

Kon, Igor (1995), *The Sexual Revolution in Russia: From the Age of Czars to Today*, The Free Press/Simon & Schuster, Nueva York NY.

Kranz G. S., A. Hahn, U. Kaufmann, M. Küblböck, A. Hummer, S. Ganger, R. Seiger, D. Winkler, D. F. Swaab, C. Windischberger, S. Kasper y R. Lanzenberger (2014), «White Matter Microstructure in Transsexuals and Controls Investigated by Diffusion Tensor Imaging», *Journal of Neuroscience*, 34 (46), pp. 15.466-15.475.

Krivickas, Kristy M. y Daphne Lofquist (2011), «Demographics of Same-Sex Couple Households With Children», Presented at the Annual Meeting of the Population Association of America, Washington DC, 31 March-2 April. Disponible en <www.census.gov/hhes/samesex/data/acs.html>.

Lacan, Jacques (2007), *Ecrits: The First Complete Edition in English*. Translated by Bruce Fink, W. W. Norton & Co, Nueva York NY.

Ladurie, Emmanuel Le Roy (1981), «A Concept: The Unification of the Globe by Disease (Fourteenth to Seventeenth Centuries)», en *The Mind and Method of the Historian*, University of Chicago Press, Chicago IL.

Laqueur, Thomas (1992), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Larsen, Neil (1995), «Determination: Postcolonialism, Poststructuralism, and the Problem of Ideology», *Disposition*, XX (47), pp. 1-16.

Lasch, Christopher (1976), «The Family as a Haven in a Heartless World», *Salmagundi*, 35 (otoño), pp. 42-55.

Laxmi, R. Raj Rao y P. G. Joshi (2015), *Me Hijra, Me Laxmi*, Oxford University Press India, New Delhi.

Leacock, Eleanor Burke (2008), *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-culturally*, Haymarket Books, Chicago IL.

Leeb, Claudia (2007), «Marx and the Gendered Structure of Capitalism», *Philosophy and Social Criticism*, 33 (7), pp. 833-859.

Lemke, Thomas (2009), *Foucault, Governmentality, and Critique*, Paradigm, Boulder CO.

Lenin, Vladimir (1933), «The Emancipation of Women», en *Writings of V. I. Lenin*, International Publishers, Nueva York NY.

— (1992), *The State and Revolution*, Penguin Books, Londres.

— (2010), *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, Penguin Books, Londres.

— (2014), *State and Revolution*, Haymarket Books, Chicago IL.

Lévi-Strauss, Claude (1969), *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston MA.

Levinas, Emmanuel (2011), «Ethics and the Face», en *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 4.ª ed., Springer, Nueva York NY.

Levy, Ariel (2005), *Female Chauvinist Pigs: Women and the Rise of Raunch Culture*, Free Press, Nueva York NY.

Littlewood, Roland and Antonia Young (2005), «The Third Sex in Albania: An Ethnographic Note», en Alison Shaw y Shirley Ardener (eds.), *Changing Sex and Bending Gender*, Berghahn Books, Nueva York NY y Oxford.

Lively, Scott y Kevin Abrams (1995), *The Pink Swastika: Homosexuality in the Nazi Party*, Veritas Aeternas Press, Sacramento CA.

Lopes, Ann y Gary Roth (2000), *Men's Feminism: August Bebel and the German Socialist Movement*, Humanity Books, Amherst NY.

Lowe, Lisa (1996), *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*, Duke University Press, Durham NC.

Lowe, Maria R., Angela Stroud y Alice Nguyen (próx.), «Suspicious Person or Neighbor? Heightened Surveillance of Black Men on a Predominantly White Neighborhood Listserv», Paper submitted to *Social Currents* and presented at the 2014 American Sociological Association meeting in San Francisco.

Lukács, Georg (1972), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, MIT Press, Cambridge MA.

Luxemburg, Rosa (2007), «Reform or Revolution», en Helen Scott (ed.), *The Essential Rosa Luxemburg: Reform or Revolution and the Mass Strike*, Haymarket Books, Chicago IL.

Magrini, Tullia (2003), *Music and Gender: Perspectives from the Mediterranean*, University of Chicago Press, Chicago IL.

Marcuse, Herbert (1964), *One-Dimensional Man*, Routledge, Londres & Kegan Paul.
— (2005), *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln NE.
Martin, Fran, Peter Jackson, Mark McLelland y Audrey Yue (eds.) (2008), *AsiaPacifiQueer: Rethinking Genders and Sexualities*, University of Illinois Press, Champaign IL.
Martin, Wednesday (2015), *Primates of Park Avenue: A Memoir*, Simon & Schuster, Nueva York NY.
Marx, Karl (1913), *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, C. H. Kerr & Company, Chicago IL.
— (1973), *The Poverty of Philosophy*, International Publishers, Nueva York NY.
— (1978a), *Capital: A Critique of Political Economy*, Progress Publishers, Moscú.
— (1978b), «Critique of the Gotha Program», en *The Marx-Engels Reader*. 2.ª ed., W. W. Norton & Company, Nueva York NY, pp. 528-532.
— (1978c), «The German Ideology», en Robert Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, W. W. Norton & Company, Nueva York NY.
— (1978d), «Theses on Feuerbach», en Robert Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, W. W. Norton & Company, Nueva York NY.
— (1982), *Critique of Hegels «Philosophy of Right»*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1993), *Grundrisse: Foundations of the Critic of Political Economy*, Penguin Books, Nueva York NY.
— (2007), *Capital: A Critique of Political Economy: Volume 1, Part II*, Cosimo Classics, Nueva York NY.
— y Frederick Engels (1942), *The Selected Correspondence of Karl Marx and Frederick Engels, pp. 1846-1895*, International Publishers, Nueva York NY.
— (1975a), *Marx Engels Collected Works. Volume 3*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1975b), *Marx Engels Collected Works. Volume 4*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1975c), *Marx Engels Collected Works. Volume 5*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1976), *Marx Engels Collected Works. Volume 6*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1979), *Marx Engels Collected Works. Volume 11*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1985), *Marx Engels Collected Works. Volume 20*, Lawrence & Wishart, Londres.

— (1987a), *Marx Engels Collected Works. Volume 25*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1987b), *Marx Engels Collected Works. Volume 42*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1989), *Marx Engels Collected Works. Volume 24*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1990), *Marx Engels Collected Works. Volume 26*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1996), *Marx Engels Collected Works. Volume 35*, Lawrence & Wishart, Londres.
— (1997), *Marx Engels Collected Works. Volume 36*, Lawrence & Wishart, Londres.

McIntosh, Peggy (1989), «White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack», *Peace and Freedom Magazine*, julio/agosto, pp. 10-12. Disponible en <http://nationalseedproject.org/white-privilegeunpacking-the-invisible-knapsack>.

McNally, David (2010), *Global Slump: The Economics and Politics of Crisis and Resistance*, PM Press, Oakland CA.

Millett, Kate (2000), *Sexual Politics*, University of Illinois Press, Champaign IL.

Mills, Charles W. (1997), *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca NY.

Mirandé, Alfredo (2013), «Transgender Identity and Acceptance in a Global Era: The Muxes of Juchitan», en Joseph Gelfer (ed.), *Masculinities in a Global Era*, Springer, Nueva York NY.

Mitchell, Juliet (1984), *Women: The Longest Revolution*, Random House, Nueva York NY.

Morton, Donald (ed.), (1996), *The Material Queer: A LesBiGay Reader*, Westview Press, Boulder CO.

Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau (2014), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.

Movement Advancement Project, Family Equality Council and Center for American Progress (2011), *All Children Matter: How Legal and Social Inequalities Hurt LGBT Families*, Movement Advancement Project, Denver CO. Disponible en <www.lgbtmap.org/file/all-children-matter-full-report.pdf>.

Mukherjee, Krittivas (2014), «Death by Sterilization in India: Chhattisgarh Is Just One Horror», *Hindustan Times,* 12 de noviembre.

Mulvey, Laura (2009), *Visual and Other Pleasures*, Palgrave Macmillan, Nueva York NY.

Murray, Stephen O. y Will Roscoe (1998), *Boy-Wives and Female Husbands:*

Studies in African Homosexualities, Palgrave Macmillan, Nueva York NY.

Nation, R. Craig (2009), *War on War: Lenin, the Zimmerwald Left, and the Origins of the Communist International*, Haymarket Books, Chicago IL.

National Coalition of Anti-Violence Programs (2014), *Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, and HIV-Affected Hate Violence in 2013*, National Coalition of Anti-Violence Programs, Nueva York NY.

Néron, Josée (1996), «Momies et Mommies: Misogynie de Foucault et Politique Maternelle», *Nouvelles Questions Féministes*, 17 (4), pp. 45-95.

Nestle, Joan (1992), *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader*, Alyson Books, Nueva York NY.

Newton, Huey P. y David Hilliard (2002), *The Huey P Newton Reader*, Seven Stories Press, Nueva York NY.

Norton, Michael I. y Samuel R. Sommers (2011), «Whites See Racism as a Zero-Sum Game That They Are Now Losing», *Perspectives on Psychological Science*, 6, pp. 215-218.

Novack, George (2009), *Polemics in Marxist Philosophy*, Pathfinder Press, Atlanta GA.

Pallares, Amalia (2015), *Family Activism: Immigrant Struggles and the Politics of Noncitizenship*, Rutgers University Press, New Brunswick NJ.

Parker, Andrew (1993), «Unthinking Sex: Marx, Engels, and the Scene of Writing», en Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN.

Peng, Kaiping y Richard E. Nisbett (1999), «Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction», *American Psychologist*, 54 (9), pp. 741-754.

Penney, James (2013), *After Queer Theory: The Limits of Sexual Politics*, Pluto Press, Londres.

Plaut, Eric y Kevin Anderson (eds.) (1999), *Marx on Suicide*, Northwestern University Press, Evansron IL.

Poniatowska, Elena (1995), *Nobody, Nothing: The Voices of the Mexico City Earthquake*, Temple University Press, Philadelphia PA.

Post, Charlie y Jane Slaughter (2000), «Lean Production: Why Work is Worse Than Ever, and What's the Alternative? A Solidarity Working Paper», Solidarity, Detroit MI.

Power, Nina (2009), *One-Dimensional Woman*, Zero Books, Ropley, UK.

Puar, Jasbir (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham NC [hay edición en castellano: Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer, Edicions Bellaterra, 2017, traducción de María Enguix].

— (2013), «Rethinking Homonationalism», *International Journal of Middle Eastern Studies*, 45, pp. 336-339.

Queen, Carol (1997), *Real Live Nude Girl: Chronicles of Sex-positive Culture*, Cleis Press, Pittsburgh PA.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, The Belknap Press, Cambridge MA.

Raymond, Janice (1979), *The Transsexual Empire: The Making of the Shemale*, Beacon Press, Boston MA.

Revathi, A. (2010), *The Truth About Me: A Hijra Life Story*, Penguin Books India, Gurgaon.

Riasanovsky, Nicholas Valentine (1969), *The Teaching of Charles Fourier*, University of California Press, Berkeley CA.

Rorty, Richard (1989), *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rubin, Gayle (2011), *Deviations: A Gayle Rubin Reader*, Duke University Press, Durham NC.

Sargent, Lydia (ed.) (1981), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Feminism and Marxism*, South End Press, Boston MA.

Sartre, Jean-Paul (1957), *Being and Nothingness*, Methuen, Nueva York NY.

— (1991), *Critique of Dialectical Reason*, Verso, Londres.

— (1993 [1965]), *Essays in Existentialism,* Part II, Citadel Press, Nueva York NY.

Scott, Helen (ed.) (2007), *The Essential Rosa Luxemburg: Reform or Revolution and The Mass Strike*, Haymarket Books, Chicago IL.

Seccombe, Wally (1995), *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, Verso, Londres.

Seidman, Steven (1993), «Identity and Politics in a "Postmodern" Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes», en Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN.

Serano, Julia (2007), *Whipping Girl: A Transsexual Girl on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal Press, Emeryville CA.

— (2013), *Excluded: Making Queer and Feminist Movements More Inclusive*, Seal Press, Berkeley CA.

Serge, Victor (1973), *From Lenin to Stalin*. 2.ª ed., Pathfinder Press, Nueva York NY.

— (2011), *Witness to the German Revolution*, Haymarket Books, Chicago IL.

Smith, Adam (1986), *The Wealth of Nations*, Penguin Classics, Londres.

Smith, Tony (1990), *Logic of Marx's «Capital»*, State University of New York Press, Nueva York NY.

Smith-Rosenberg, Carroll (1985), *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America*, Alfred A Knopf, Nueva York NY.

Snitow, Ann, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), (1983), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Monthly Review Press, Nueva York NY.

Stalsburg, Brittany L. (2010), «Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Women in the Military: The Facts», Service Women's Action Network, Nueva York NY. Disponible en <http://servicewomen.org/wp-content/uploads/2012/10/Final-DADT-Fact-Sheet-10.4.12.pdf>.

Stryker, Susan (2008a), *Transgender History*, Seal Press, Berkeley CA.

— (2008b), «An Introduction to Transgender Terms and Concepts», en *Transgender History*, Seal Press, Berkeley CA.

— y Stephen Whittle (eds.) (2006), *The Transgender Studies Reader*, Routledge, Nueva York NY.

Sweezy, Paul (1978), «A Critique», en Rodney Hilton (ed.), *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Verso, Londres.

The Invisible Committee (2007), *The Coming Insurrection*, Semiotext(e), Los Angeles CA.

Tönnies, Ferdinand y Charles P. Loomis (ed.) (1957), *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Michigan State University Press, East Lansing MI.

Vaughan, Alden T. (1989), «The Origins Debate: Slavery and Racism in Seventeenth-Century Virginia», *Virginia Magazine of History and Biography*.

Vogel, Lise (2014), *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unity Theory*, Haymarket Books, Chicago IL.

Wallerstein, Immanuel (1974), *The Modern World-System: I Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Londres.

Weeks, Jeffrey (1975), «Where Engels Feared to Tread», *Gay Left: A Socialist journal Produced by Gay Men* l (otoño). Disponible en <gayleft1970s.org>.

— (2012), *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality Since 1800*, 3.ª ed., Routledge, Nueva York NY.

Williams, Walter (1986), *Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Beacon Press, Boston MA.

Wittig, Monique (1992), «The Straight Mind», en *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston lVIA [hay traducción al castellano: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid, 2005, traducción de Paco Vidarte y Javier Sáez del Álamo].

Wolf, Sherry (2009), *Sexuality and Socialism: History, Politics, and Theory of LGBT Liberation*, Haymarket Books, Chicago IL.

Wolff, Bernard y Dunbar Roy (eds.) (1899), «A Menstruating Man», Atlanta Journal-record of Medicine, Volume 1.

Wolff, Richard y Stephen Resnick (1987), *Economics: Marxian versus Neoclassical*, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD.

Zamora, Daniel (2014a), *Critiquer Foucault: Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Les Editions Aden, Bruselas.

— (2014b), «Can we criticize Foucault?», *Jacobin Magazine*, 10 de diciembre.

Zavarzadeh, Mas'ud, Teresa Ebert y Donald Morton (eds.) (1995), *Post-Ality, Marxism and Postmodernism*, Maisonneuve Press, Washington DC.

Zetkin, Clara (1984), *Selected Writings*. Edited by Philip Foner and translated by Kai Schoenhals, International Publishers, Nueva York NY.

Žižek, Slavoj (2001), *Did Somebody Say Totalitarianism?: Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, Verso, Londres.

— (2008), For They Know Not What They Do: Enjoyment as Political Factor, Verso, Londres.

— (2012), *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, Londres.